बहाः जर्नल

वर्ष १ अंक १ माघ २०६१

- कांग्रेस र कम्यूनिष्टहरू: पञ्चायत कालमा दुर्गम जिल्लाको राजनैतिक पहिचान
- हिन्दू-संचार सिद्धान्तः एक अध्ययन
- इतिहास अध्ययनमा आख्यानः समानान्तर संवादको स्थिति

सोशल साइन्स बहाः
SOCIAL SCIENCE BAHA

बहाः जर्नल

सोशल साइन्स वहाः , पाटनढोका, ललितपुर

बहा: जर्नल

आवरण चित्रः राणा प्रधानमन्त्री चन्द्रसम्शेरबाट १९८१ मार्ग १४ गते करियाहरूलाई अमलेख गराउने बारेमा टुडिखेलमा भाषण गर्दै। साभार : लक्ष्मी आर्ट, बम्बे।

(यूनिकोड नेपाली फन्टमा प्रकाशित)

मुल्य रू १५०।-

प्रकाशक
सोशल साइन्स वहा:
पाटनढोका, ललितपुर

मुद्रण
जगदम्बा प्रकाशन
हरिसिद्धि, ललितपुर
फोन: ९७७-१- ५५४३०१७

सम्पर्क
वहा: जर्नल
सोशल साइन्स वहा:
पाटनढोका, ललितपुर
फोन: ९७७-१- ५५२१३९३
विपत्र: info@bahajournal.org
वेब साइट: www.bahajournal.org

बहा: जर्नल

वर्ष १ · अंक १ २०६१

विषय सूची

सम्पादकीय

यस जर्नलको उद्देश्य नेपाली समाज सुहाउँदो वा नेपाली समाजका बारेमा गरिएको अध्ययन तथा अनुसन्धान र नेपाली परिप्रेक्ष्यमा महत्वपूर्ण हुन सक्ने सैद्धान्तिक लेखहरूलाई प्रोत्साहन दिने रहेको छ। यो जर्नल नयाँ अनुसन्धानकर्ताका लागि एक साझा थलो बनोस् भन्ने चाहनालाई पनि पूर्णतः ध्यान दिइएको छ। यसका लागि प्राप्त लेखहरू मध्येबाट यस अंकमा फरक-फरक विषयवस्तुका पाँचवटा लेखहरू, समीक्षात्मक लेख ,पुस्तक समीक्षा ,बीचार-अभिव्यक्ति तथा पुरानो-पातो स्तम्भ समावेश गरिएको छ।

योगेशराजको लेखले इतिहास लेखनमा रहन सक्ने कमजोरीका विविध पक्षलाई औंल्याएको छ। इतिहासमा वर्णन गरिएको पृथ्वीनारायण शाहको उपत्यका विजयको घटनालाई प्रचलित आख्यानहरूसँग दाँजेर त्यसमा देखिएका असंगतिहरूको विवेचना गरिएको छ। यस अंकका लागि छानिएको रामिरेजको लेखले विगत र वर्तमानका राजनैतिक परिदृश्य र हाम्रो व्यावहारिक संरचनालाई मानवशास्त्रीय दृष्टिकोणबाट विश्लेषण गरेको छ। कम मात्रामा अध्ययन भएको क्षेत्र 'हिन्दू संचार अवधारणा' को विषयमा निर्मलमणि अधिकारीको लेखमा पूर्वीय संचारका सिद्धान्तहरूलाई विश्लेषण गरिएको छ। यस अंकमा समावेश दीपक ज्ञवालीको लेखमा जोखिम व्यवस्थापन गर्ने ,जोखिम लिने तथा जोखिमको बारेमा सचेत गराउने सामाजिक समूहहरूको सम्वादले कसरी दिगो-विकासमा भुमिका खेलेको हुन्छ भन्ने औंल्याइएको छ।

यसैगरी इतिहास लेखन पद्धतिका विषयमा 'सवअल्ट्र्न स्टडीज' सम्बन्धी महत्वपूर्ण अवधारणालाई ब्याख्या गरिएको रञ्जीत गुहाको अन्तरवार्तामा आधारित लेखलाई भावानुवाद गरी समावेश गरेका छौं। नेपालका सम्बन्धमा अन्य भाषामा प्रकाशित अनुसन्धानमूलक लेखनलाई समावेश गर्ने जर्नलको उद्देश्य अनुरूप न्यान्सी लिवाइनद्वारा हुम्लाका जनजातिका बारेमा गरिएको अनुसन्धानात्मक लेखलाई *दि जर्नल अफ् एशियन स्टडिज,* अङ्क ४६, नं १ (फेबुअरी,१९८७) बाट भावानुवाद गरी समावेश गरिएको छ। द्वन्द्वका विषयमा प्रकाशित पुस्तकहरूको समीक्षा तिलक पाठकले गरेका छन् भने *नेपालको राष्ट्रिय समीकरणको परिप्रेक्ष्यमा गण्डकीप्रस्रबणक्षेत्रका तीर्थस्थलहरूको विश्लेषणात्मक अध्ययन* नामक पुस्तकको समीक्षा साफल्य अमात्यले गरेका छन्। सामाजिक अनुसन्धानमा सहयोग पुग्ने तर दुर्लभ देखिएका सामग्रीको पुनःप्रकाशन गर्ने उद्देश्य अनुरूप 'करिया अमलेख स्पीच' लाई यस अंकमा समावेश गरेका छौं।

नेपालमा समाज विज्ञानको क्षेत्रमा स्वदेशी तथा विदेशी अनुसन्धानकर्ताहरू दुवैको सकृयता रहेको छ। धेरै अनुसन्धानात्मक लेखहरू अंग्रेजी भाषामा प्रकाशित हुने हुँदा नेपाली भाषाका पाठकहरूको पहुँच भन्दा बाहिर छ। अध्ययनका लागि सधै अन्य भाषामै भर पर्नुपर्ने बाध्यताले बहस वा छलफलका लागि हामीहरूलाई आवश्यक बौद्धिक खुराकको कमी भएको देखिन्छ। नेपाली भाषामै लेखिएका अनुसन्धानमूलक लेखहरू प्राप्त गर्न पनि नेपाली तथा विदेशी पाठकहरूलाई त्यति सजिलो छैन जसका लागि यो जर्नल सहायक बन्नेछ भन्नेमा हामी विश्वस्त छौं। कामका क्रममा विभिन्न सैद्धान्तिक अवधारणालाई नेपालीकरण वा अनुवाद गर्दा भाषागत समस्या तथा विशेष शब्दका उपयुक्त शब्दावलीको अभावले निकै पिरोलेको थियो तर कामको शुरुवातपछि आउने प्रतिकृया तथा सुझाव सल्लाहले भोलिका दिनमा यसमा सुधार ल्याउन हामीलाई अभिप्रेरित गर्नेछ। अन्त्यमा ,समग्र प्रकाशनका लागि सुझाव ,सल्लाह तथा प्रतिकृया दिदै उत्साहित गर्नुहुने सम्पूर्ण महानुभावहरूलाई धन्यवाद व्यक्त गर्दछौं।

प्रकाशकीय

समाज विज्ञानको क्षेत्रमा खोज, अनुसन्धान भइरहेतापनि नेपाली भाषामा यसको उपलब्धता ज्यादै सिमित छ। यस क्षेत्रमा गरिएको अध्ययन-अनुसन्धान तथा समाज विज्ञानका सिद्धान्तहरूलाई अध्ययनकर्ता तथा विशेषज्ञहरूका विचमा लैजानु बौद्धिक र प्राज्ञिक वर्गको चुनौति र उत्तरदायित्व पनि हो।

सोशल साइन्स बहाः नेपालमा समाज विज्ञानलाई प्रवर्द्धन गर्ने उद्देश्यले २०५८ सालमा स्थापना भएको संस्था हो। यसै पृष्ठभूमिमा समाज-विज्ञानको विविध विधाहरूलाई व्यापक रूपमा समेट्न सक्ने गरी बहाःजर्नलको प्रकाशन गर्ने जमर्को गरिएको हो। यस प्रयासले समाजका कतिपय क्रियापलाप, उतारचढाव तथा समस्याहरूलाई बुझ्न तथा समाजलाई सुसूचित गर्नाका साथै एउटा व्यापक दृष्टिकोण निर्माणमा समेत सहयोग पुर्‍याउने अपेक्षा गरेका छौं। समाज विज्ञानको महत्वलाई व्यापक बनाउने उद्देश्यका साथमा सोशल साइन्स बहाःले समाज विज्ञानमा केन्द्रित पुस्तकालयको स्थापनाका साथमा विभिन्न समयमा प्रवचन-सम्मेलनहरूको आयोजना गर्ने गरेको छ भने "ईमर्सन कोर्स अन कन्टेम्पोररी सोसल ईस्यूज" संञ्चालन गर्दै आएको छ। यसै सन्दर्भमा बहाः जर्नल एक थप कृयाकलापको रूपमा अगाडि आएको छ।

समाज-विज्ञानका विभिन्न विधामा अध्ययनरत विद्यार्थी, अनुसन्धानकर्ता, प्राज्ञिक तथा पेशागत समुहहरू नै यस जर्नलका पाठक हुन सक्छन्। युवा पिढीको समाज-विज्ञानको क्षेत्रमा चाख बढोस् तथा उनीहरूले पनि यस क्षेत्रमा केही योगदान दिन सकुन् भन्ने हाम्रो अभिप्राय अनुरूप 'ईमर्सन कोर्स' गरेका केही उत्साही व्यक्तिहरूलाई यस कामको जिम्मा दिइएको हो। यस जर्नललाई चौमासिकको रूपमा निरन्तरता दिने जिम्मेवारी सोशल साइन्स बहाः ले लिएको छ।

सोशल साइन्स बहाः
पाटन ढोका, ललितपुर
नेपाल

इतिहास अध्ययनमा आख्यानः समानान्तर संवादको स्थिति

योगेश राज

ऐतिहासिक अध्ययनको अभीष्ट होः समयान्तरले टाढिएका व्यक्ति, घटना वा परि-स्थितिलाई यथाकालक्रम पहिल्याउनु, कार्य-कारण सम्बन्धको प्रकाशमा तिनको सुसंगत व्याख्या गर्नु र सम्भव भएसम्म देश-काल निरपेक्ष ऐतिहासिक नियमलाई सूत्रबद्ध गर्नु। सार्वभौम ऐतिहासिक नियम भेट्टाउने दावी हेगेल गरे, मार्क्सले गरे। आर्नोल्ड टोयन्बीले पनि गरेका छन्। यस्तो दावी गर्न सक्ने अवस्थासम्म आइपुग्न विविध जातिका भिन्न-भिन्न साँस्कृतिक र भौगोलिक इतिहासका मुख्य-मुख्य प्रवृत्ति र गौण, सूक्ष्म घटना-परिघटनाको सारलाई बुझ्नुपर्ने हुन्छ। प्रायः इतिहासकारहरूमा यस्तो विस्तृत र गहन् सूझबुझ हामी भेट्टाउँदैनौं। नेपालका इतिहासकारहरू यस दृष्टिले प्रारम्भिक अवस्थामा नै छन्। व्यक्ति, घटनालाई कालक्रम अनुसार वर्णन गर्न सक्ने क्षमता भर्खर देखा पर्न थालेको हो, त्यो पनि सबै इतिहासकारमा होइन। यति क्षमता ल्याउन बाबुराम आचार्य, नयराज पन्त जस्ताको परम्पराले हुर्कन पर्‍यो, फुल्न फल्न पाउनुपर्‍यो। झण्डै सय वर्ष लामो लेखन, प्रकाशन, विवेचना र संशोधनको अभ्यास पछि[१] आज हामी नेपालको इतिहासका मुख्य-मुख्य तथ्य र तिनको बुनोटलाई चिन्न सक्ने हुनसकेका हौं।[२] अब हामीले व्यक्तिको कालक्रमबद्ध पुस्तावारी र घटनाको टिपोटमाथि अनुशीलन गरी नेपालको इतिहासको एउटा सुसंगत व्याख्या गर्ने बेला भएको छ। यस कार्यमा आफ्नै किसिमका जटिलता तथा समस्या छन्। भएका घटना भएकै हुन् र नभएका जस्ता लाग्ने घटना पनि भएकै हुन्। एउटै घटनाको वर्णनमा त दुई प्रत्यक्षदर्शीले सुल्झन गाह्रो द्विविधा प्रस्तुत गर्छन् भने ऐतिहासिक प्रमाणमा स्व-कथन र परानुमान मिसिने र त्यस्ता प्रमाणका रचयिताहरूको मान्यता, मूल्य व्यवस्था र समकालीन सामाजिक र साँस्कृतिक शक्तिको ढाँचाप्रति तिनको अवलम्बित स्थिति आदिले अनपेक्षित दुराग्रह र दुराशय पनि जोडिन आउन सक्छन्।[३] तिथिमिति क्रमको परीक्षामा माथि इंगित गरि सकिए झैं पद्धतिको स्पष्ट आधार कालगणना हुने भएकोले त्यति समस्या नहुन सक्छ। हुँदै नभएको घटनालाई भएको भनी तिथिमिति सहित वर्णन गरिएको हुन नसक्ने भने होइन।

१ लिच्छवीराजा जयदेवको पशुपतिस्थित शिलाअभिलेखमा प्रस्तुत वंशजन्मावली, गोपालराजवंशावली र त्यसै परम्पराका राजकीय अथवा स्थानीय ऐतिहासिक घटनाका टिपोट र नेपालमहात्म्य अथवा स्वयम्भूपुराणजस्ता मिथकीय इतिहासलाई मैले गन्तीमा राखेको छैन। गोपालराजवंशावली जस्ता घटनावलिको उद्देश्य जे भएको थियो त्यसलाई काल विशेषको अंकुसेमा 'इन्डेक्सिङ्' गर्ने नै थियो। त्यसको उपादेयता पनि भविष्यमा पर्नसक्ने खिचलोमा परम्परा-प्रमाण उपस्थित गर्नु नै थियो, तर आधुनिक समयको इतिहास लेखनको सन्दर्भ र 'स्कोप' मौलिक ढङ्गले फरक हुँदा मैले तिनलाई इतिहास मानेको छैन।

२ यसको तात्पर्य सबै ऐतिहासिक समस्या सुल्झिइसकेका छन् भन्ने होइन। लिच्छवी र किराँतबीचको नेपाल कस्तो थियो? लिच्छवीको पतन र ठकुरीको उदयबीचको झण्डै तीनसय वर्षमा के भएको थियो? जयस्थिति मल्लका पूर्वज को थिए? नेपाल संवत्को थालनी किन र कसरी भएको थियो ? नेपालमा बौद्ध धर्मको प्रवेश, विस्तार र पतन कहिले, किन र कसरी भयो? जस्ता प्रश्न बाहेक पनि पश्चिम नेपालको खश (राज्य) को उत्थान र पतन कसरी भयो? के तिब्बतले नेपालमाथि प्रत्यक्ष शासन गर्न पाएको थियो? आदि प्रश्न अझै विवादास्पद र अनिर्णित छन्।

३ यस्तो एउटा (हास्यास्पद) उदाहरण गोपालराज वंशावलीमा परेको मानदेव विषयक प्रविष्टी हो :पुन (:) श्री पशुपतिस्थाने उत्र बृहत्रिशूल प्रतिष्ठितम् तस्य मृत्ती स्वपुत्रेण रात्रे पनालिकास्थाने शिरश्छित्वा पिताज्ञाकृतम्। तस्य पुत्र श्री मानदेव वर्ष ४१ तेन अज्ञानेन पिता वध कृत। महाघोर पातक कृतेन महारोदमान भ्रमित्व गुंविहार शिखरे तप कृतम्। तपः प्रभावान्महाचेतमुत्पद्यते प्रतिष्ठितश्च ॥.. (*गोरावं पत्र* २० खः ३-५)

खासगरी कुनै ऐतिहासिक तथ्य (व्यक्ति, घटना)लाई कार्य-कारण भावानुरूप अनुशीलन गर्दा प्रस्तुत गर्नुपर्ने गुणात्मक र निष्पत्तिमूलक कथनको परीक्षाका बेला समस्या आइपर्ने गर्छ। कुनै समकालीन साक्षीको झुठो विवरण र कुनै उत्तरकालीन जिज्ञासुको आफ्नो अतीत अर्थ्याउने (पूर्णतः झुठो हुन सक्ने) प्रयत्नमध्ये कुनलाई प्रमाण मान्ने? कस्को प्रामाणिकता बढी ठहऱ्याउने? भन्ने जस्ता समस्या आइपर्ने गर्छ।

ऐतिहासिक अध्ययनमा 'शुद्ध', 'सही' र 'निश्चित' व्याख्या तथा वर्णन सधैं अन्तिम हुँदैन। 'बैज्ञानिक' इतिहास लेखन एउटा आदर्श हो र अन्य आदर्श जत्तिकै अयथार्थ पनि। यथार्थमा भने प्रायः एक आपससँग बाझिएका 'शुद्ध', 'सही' र 'निश्चित' तथ्य रहेको दावी गर्दै गरेका दुईभन्दा बढी प्रतिस्पर्धी वृत्तान्त फेला पर्दछन्। इतिहास अध्ययनमा स्थगित गर्न नमिल्ने प्रश्न भनेको यस्ता समानान्तर संवादको मूल्य-भार कसरी, कुन आधारमा आँक्ने हो र यस प्रक्रियामा अध्ययनकर्ता र पाठकको आफ्नै विशिष्ट पृष्ठभूमि, पूर्वाग्रह र मूल्य व्यवस्थाले कति हदसम्म प्रभावित गर्ने हो? सित सम्बन्धित छ।

यिनै सैद्धान्तिक तत्व उजिल्याउन दृष्टान्तको रूपमा यहाँ पृथ्वीनारायण शाहको नेपाल खाल्डो विजय प्रकरणलाई अघि सारेको छु। मेरो प्रयत्न त्यस प्रकरणसित सम्बन्धित उपलब्ध ऐतिहासिक, समकालीन र अर्वाचीन स्रोतको सङ्ग्रह गर्ने र तिनमा उपलब्ध विरोधाभासको समीक्षा गर्दै कसरी 'बहुआयामिक सत्य' निकट पुग्ने? भन्ने विषयमा केन्द्रित रहेको छ। लेखको अन्त्यमा, फेरि एकपल्ट संक्षिप्त सैद्धान्तिक विमर्शसहित इतिहास-अध्ययनमा सन्निहित त्यस्ता समानान्तर-संवादको समस्या कसरी छिचोल्ने त? भन्ने निश्कर्ष प्रस्तुत गरेको छु।

अवश्यंभावी विजयः आख्यानमा इतिहास

विजेताको सर्वत्र र कालान्तरसम्म पनि प्रशंसा हुन्छ। हरुवाले हार्नु परेको विषयलाई लिएर हजार कारण खोजिन्छन्। मध्यकालमा भावीलाई विगतकै (कहिलेकाहीँ जन्मपूर्वकै) कर्मको सुनिश्चित परिणाम मान्न मानसिकता व्याप्त थियो। जीत र हार दुवैको कारण पूर्वघटनामा सम्मिलित रहन्छ। इतिहासकारको काम तिनै कारणलाई पूर्वघटनामा केलाउने र कसरी जीत र हार दुवैलाई व्याख्या गर्ने? भन्नेमा सीमित थियो। आज पनि हामी त्यही गऱ्छौं, तर जुन बेला हामी प्रत्यक्ष र स्वाभाविक लाग्ने कारण फेला पार्न सक्दैनौं, त्यति बेला भने अलौकिक र विशिष्ट आख्यान बुन्न थाल्छौं। यस्तो आख्यानको बुनोटमा इतिहासकारको व्यक्ति-सापेक्ष तत्व, तथा उसको जन्म, पृष्ठभूमि, संस्कार र तात्कालीन सामाजिक परिस्थितिप्रतिको उसको दृष्टिकोण आदिले निर्णायक भूमिका खेल्छन्। पृथ्वीनारायण शाहले नेपाल खाल्डो किन जित्न सके? भन्ने

(फेरि श्री पशुपतिस्थानमा उत्तरपट्टि ठूलो त्रिशूलको प्रतिष्ठा गरे। त्यहीं ढुङ्गेधारा पनि बनाए (?) राती प्रणलिकास्थान (ढुङ्गेधारा) मा छोराद्वारा शिर काटिएको हुँदा तिनको (बृषदेवको) मृत्यु भयो। बाबुको आज्ञाद्वारा यो गरिएको थियो। तिनका छोरा, मानदेव भए : वर्ष ४१ तिनले थाहा नपाई बाबुको बध गरे। यस्तो महाघोर पाप गरेका हुनाले रुँदै घुम्दै गुंविहारको शिखरमा पुगी तपस्या गरे। तपस्याको प्रभावले ठूलो चैत्य उत्पन्न भयो र तिनको प्रतिष्ठा गरियो। (*मेरो अधोरेखा,* बज्राचार्यको नेपाली अनुवाद, उही, पृ.७६)

On the northern side of the shrine of Sri Pashupati, a big trident was consecrated. He died as he was beheaded at night by his own son by the side of the water-condiut. This was done at his father's command. His son was Manadeva; 41 years. He killed his father unwittingly. As he had committed such a monstrous crime, he wandered crying (in consternation). On reaching the hillock of Gumvihara he observed penances. By the merit of these menances a great caitya emerged (on the hillock). he conserated the chaitya (मल्लको अंग्रेजी अनुवाद, उही, पृ. १२३)

बाबुको आज्ञाद्वारा गरिएको काम थाहा नपाई कसरी हुन सक्छ ? भन्ने विरोधाभासपूर्ण टिपोट गर्ने *गोंरांवं* का रचयिताले पितृहत्याको प्रायश्चितका रूपमा तप मानेका छन्। फेरि अत्यन्त शोक संतप्त भई गरेको तपबाट पुण्यलाभ समेत हुन गएको/हुन सक्ने तथ्य पनि उनी उल्लेख गर्छन् !

तथ्यलाई व्याख्या गर्न यस्तै विविध आख्यानको रचना भएको देखिन्छ।

"पृथ्वीनारां साह वया मां व ब्वा व नेम्हा त्यपु द्यँ च्वं बलय् उखुनु पुसा थुइगु जुयच्वना। पुसा थुइगु रातय् गज्यःगु म्हँ च्वना हँः मिसाम्हासिया सुर्द्यः छ्लुकु हे नाय् छ्वःगु ...सुर्द्य भगवान् यां छ्लुकु हे नाय् छ्वःगु म्हँ च्वना क। ओहो ! उलिं बीचय् न्ह्यलं चःबलय् सुथाय्यागु प्रहर जुय च्वंगु हँ। भःतःम्हिस्ता थाना क। ...., राजाया नां लुमान क जि. ..... वाय्ता थान। माहाराज ! जि थज्यःगु म्हँ च्वना सुथाय्। धाय्साथ कि ओहो ! छं तधांगु हे म्हँ च्वंगु जुल छं। थ्वाय् गर्भय् तधांम्हा हे च्वंवल थ्व। थ्व न्ह्यलं फय्कि धय धिय मिसाम्हासिता हने लाक्व म्हुतु लाता क। सुथाय् दाँय्का थज्यःगु बाखाँ खाँ कानिम्हा छ , बेय्मान् अधर्मी, चाण्डालनी, म्हुतु जक ल्हँ मच्वँ, दा-नं दाला क वं। न्ह्यो वय्कि धय धिय। .... दाला, न्हिछि दाला। वं म्हुतु ल्हँ तुं च्वन, दायां च्वन। कब्जे यँ तःगु मखु, ङतलय् छ्थु निथु थय्क। दाय् च्वन। ल्हाः छ्थु ल्हँ मच्वँम्हें दाय्गु यां बज्र कय्क हइ थें चर्को जुल, खःला - ..रानी ख्वाय् च्वन। म्हुतु ल्हँ च्वं च्वन न्ह्यो वाय्ता...सुथाय् द्यां लात। जा मनः। तमं च्वँ च्वंम्हा , खः ला - गना जा नइ -..... वं हानं न्हिनय् द्यनि। न्ह्यलं फाय्कि धय राजां बरू वं म्हुतु ल्हं च्वना, गनां हे मस्यु। वाय्ता ब्वः बिय च्वना। नातिकुति पारा पारा पारा पारा...। हालां तुं च्वँ च्वना। ....

लिपातय् बहनि जुयांलि सुर्द्य लुकुंबियांलि रानीता मुलय् तयः तियः धाला क। रानी ! छन्ता जिं दाय् मं दयः दायागु मखु। छं, थज्यःगु असाध्य भिंगु छंगु गर्भय् गुगु खः, सुर्द्यः वंशी - झीगु वंशी र्सद्यः बंशी भगवान् सुर्द्यः छःगु गर्भय् च्वँ बिज्याता। आखिर छं न्ह्यः जक फा रक फेरेयाय्। जिता छन्ता फाइदा। बिन्ति, न्हिं - छं तं चाय् मते। ... राजाया खँ न्यङः रानीया आतां च्वन, ए ! थज्यःगु खःनि ! थौं सदां न्ह्यल ख्वः स्वइम्हेसिं महुतु ल्हाये गबलें मन्यांम्हासिनं थौं जिता दाला। ए ! छं ! हने लाक्व म्हुतु ल्हाता। ...[४]

(पृथ्वी नारायण शाह उनकी आमा र बाबु दुइजना सुतिरहँदा त्यो दिन बीउ रोप्ने रहेछ। बीउ रोप्ने रातमा कस्तो सपना आएछ भने; स्त्रीले सूर्य एकै गाँसमै निलेको ... सूर्य भगवान् त एकै गाँसमै निलेको देखिछन्। ओहो ! त्यै मध्यमा निद्राबाट बिउँझिंदा बिहानको प्रहर भएको थियो रे। पतिलाई बिउँझाइन्। .. राजाको नाउँ बिर्से मैले ..... उनलाई बिउँझाइन्। माहाराज ! मैले यस्तो सपना देखें बिहान। भन्ने बित्तिकै ओहो! तैंले त ठूलै सपना देखिछस् तैंले। यसको गर्भमा ठूलै (मानिस) पो बस्न आएछन् यो त। यसलाई निन्द्राले ओढाइदिनु भनेर पत्नलाई मनपरी गाली फलाक्न थालेछन्। विहान उठ्ने बित्तिकै कथा कुरा सुनाउने तँ, बेइमान् अधर्मी, चाण्डाल्नी। गाली मात्र गरेनछन्, पिट्न पनि पिटेछन् उनले। निन्द्रा पर्ला भनेर। ... पिटेछन्, दिनभरी पिटिरहे। एकपल्ट हात नउठाउनेले पिट्ता त बज्रले हिर्काए जस्तै चर्को भयो, हगि?.. रानी रोइरहिन्। भुजा खाइनन्। भुजा हुत्याइदिइन्। रिसाउँदै थिइन्, हगि? कहाँ खालिन् र -.. उनी फेरि दिउँसो निदाउलिन्। निन्द्राले ओढ्लिन् भनेर बरु राजाले गाली गरि नै रहे, कहीं नभा' जस्तो। उनलाई गाली गरिरहे। नातिकुति क्वार् क्वार् क्वार् क्वार्....कराइ रहे। ....

पछि बेलुका भएपछि सूर्य अस्ताएपछि रानीलाई काखमा राखी भनेछन्, "रानी ! तँलाई मैले मनपरेर पिटेको होइन। तैंले त्यस्तो असाध्यै असल। तेरो गर्भमा क्यारे, सूर्य वंशी हाम्रो वंशी, सूर्यवंशी

४ यो आख्यान भक्तपुर गोलमढी निवासी वर्ष ८२ का कृष्णभक्त रंजितले सुनाएका हुन्। उनी लोक परिषद्को करुणाकर सिरपाःद्वारा सम्मानित लोक कथाकार हुन्।

भगवान् सूर्य तेरो गर्भमा बस्न आउनुभएछ। आखिर तँलाई निद्राले ओढाएँ भने त तँलाई मलाई फाइदा। बिन्ति, है ! तँ नरिसाएस्। " ..राजाको कुरा सुनेर रानी त जिल्ल परिछिन्। ए ! यस्तो पो रै'छ ! आज सदैव हाँस्तै मतिर हेर्नेले गाली गर्न नमिल्नेले आज मलाई पिटेछन्। "ए ! तपाइँ ! मनमा आए जति गाली गर्नुभयो....। ")

यस आख्यानको स्रोत गोरखा वंशावली देखिन्छ।[५] त्यहाँ माहिली महारानीको गर्भ बसेको केही दिनपछि रात्रिमा यो घटना भएको उल्लेख छ। सूर्य निलेको सपना र गर्भाधान प्रक्रियालाई समानार्थी घटना बनाउने हेतु माथि वर्णित आख्यानमा देखिन्छ। गोरखा वंशावलीमा यस सपनाको अर्थ नखुलाइकन यसलाई 'बढिया सपना' मात्र भनिएको छ। यहाँ भने, रानीको गर्भमा सूर्य भगवान् नै बस्न आएका हुन् भनी अर्थ्याइएको छ।[६] तर चन्द्रवंशी शाह राजालाई सूर्यावतार मान्न विरोधाभासपूर्ण देखिन सक्छ भनेर सूर्यवंशी मल्ल राजालाई निल्ने राजा गर्भमा बस्दा त्यस्तो सपना देखियो भन्ने पनि सकिन्छ। जे होस्, यो आख्यान पृथ्वीनारायण शाहलाई देवत्व प्रदान गर्ने एउटा विधान हो र त्यो लोकप्रिय ऐतिहासिक साहित्य / जीवनी साहित्यमा आज पनि शेषै छ।

"ती गर्भमा छँदा रानी कौशल्यावतीले सूर्य निलेको सपना देखिन्, भन्छन् अनि त्यो सपना तिनको ऐतिहासिक आगमनको सूचना थियो। राजा दशरथकी रानी कौशल्याबाट राम जन्मे, राजा नरभूपाल शाहकी रानी कौशल्याबाट पृथ्वी नारायण शाह जन्मे। अनि दुबै कौशल्याहरूले छोरा जन्माउन जाने। " (प्रधान, २०५४:७७)

स्पष्ट छ, स्कुल पाठ्यपुस्तकमा परेको प्रधानको आख्यान संक्षिप्त रहेर पनि पृथ्वी नारायण शाहलाई दशरथनन्दन रामसरह बनाउने इच्छाले ओतप्रोत छ।[७] निश्चय नै, हामी यहाँ निजी, वैयक्तिक भावना र भावुक उडानका विषयमा चर्चा गर्न चाहन्न। हामीलाई इतिहास लेखनका क्रममा कसरी एउटा सार्वजनिक संवादको सृष्टि गर्न मन लाग्दो रहेछ र कसरी त्यस्तो सार्वजनिक संवादले यसको सार्वजनिकता (प्रकारान्तरमा वैधानिकता) हासिल गर्छ? भन्ने विषय अध्ययनीय लागेको हो। पृथ्वीनारायण शाहको जन्म मुहुर्त्तलाई लिएर प्रचलित आख्यान हामी यस्तो रूपमा पाउँछौं।

"न्हय्ला दः बलय् पृथ्वीनारां साहा बुला। थ्व, मूलय् लाः म्हा थ्व। न्यँ स्वत। मूल धाय्गु न्येताः जि दः थ्वा थामाय् नौ हे बाकी मयाइम्हा नं मूलय् लाः म्हा। थाकाइम्हा नं मूलय् लाः म्हा। "

(सात महिना हुँदा पृथ्वीनारायण शाह जन्मेछन्। यो, मूलमा परेको, यो। सोधी हेरे। मूल भनेको दुई

---

५ राइट् सम्पादित वंशावली (पृ.१८४) मा पनि यो प्रसङ्ग परेको छ (राइट् , १८८७ इ.)। त्यहाँ पनि गर्भाधानकै राति यो सपना महारानीले देखिन् भनिएको छ।

६ तुलनाको लागि भण्डारी (२०१५:१६५-६६) मा प्रयुक्त शब्दावली हेरौं: "वि.सं. १७७९ पौष शुक्ल प्रतिपदा २७ गते पृथ्वीनारायण शाह सूर्यको अंश लिएर पृथ्वीमा अवतीर्ण भए।" (*मेरो अधोरेखा*)

७ तुलनाको लागि गोंरांवंको स्थितिमल्ल विषयक यो प्रविष्टि हेरौं :

"लोकः शैत्यगुणान्वितो विजयते रामावतारो परः स श्रीमान् स्थितिराजमल्ल नृपतिः नेपालभूपालकः ॥.." (*गोंरांवं* ३० कः ३-४। *मेरो अधोरेखा*)

दुनियाँउपर नरम व्यवहार गर्ने गुणी रामका अवतार भएका उहाँ श्रीमान्स्थितिराजमल्लदेव नेपाल राष्ट्रका पालक भई रहनु भएको छ। .. (बज्राचार्यको अनुवाद, पृ.८६) यसबाहेक सामान्यतः राजाका औपचारिक प्रशस्तिमा यस्ता कुरा परेकै हुन्छन्। द्रष्टव्य चाहिँ के छ भने लिच्छवीकालका प्रशस्तिमा प्रयुक्त देवत्व बुझाउने 'परमदैवत' का सट्टा माध्यमिक कालमा चाहिँ विष्णुलाई बुझाउने लोकप्रिय शब्दावली प्रयोग गर्न थालेको देखिन्छ। जस्तो असुरनारायण (जयस्थितिमल्ललाई), लक्ष्मीनारायणवतार (यक्षमल्ललाई) कंसनारायण (रत्नमल्ललाई)। पृथ्वीनारायण शाहले नै पनि आफ्नो प्रशस्तिमा पाँचवटा श्री र 'बहादुर शंशेर जंग' यति थप्न लगाएको देखिन्छ।

किसिमको छ : यो चुल्होको खरानी पनि बाँकी नराखी (निःशेष) सखाप पार्ने पनि मूलमा परेको। (यसलाई) अरु उँचो लैजाने पनि मूलमा परेको)

सात महिनामा जन्मने बालक असाधारण हुन्छ भन्ने मान्यता गोरखा वंशावलीमा भेटिँदैन। ढुण्डिराज भण्डारीले 'महापुरूषहरूको जन्मकुण्डली कतिसम्म राम्रो हुनसक्दोरहेछ यो कुरा थाहा पाउने सौभाग्य प्राप्त भएकोले.. यहाँ देखाउने लोभ संवरण गर्न नसकेको..'(भण्डारी, २०१५:१६६पा.आटि.२) भने पनि पृथ्वीनारायण शाहको जन्मकुण्डलीका बारेमा शङ्कर मान राजवंशीले भने सात महिनाको विषयमा केही उल्लेखनीय कुरो भेट्टाएको देखिँदैन (राजवंशी, २०३३:१७६-७७)। लोक साहित्यमा यो एउटा आख्यान बनेको छ :

"सात महिने बालक हत्तपत्त बाँच्दैन भन्छन्, बाँच्यो भने पृथ्वी हल्लाउँछ भन्छन्। अनि पृथ्वीनारायण शाहले त्यो काम गरे जुन अरुका निमित्त संभव थिएन। चर्चिल पनि सात महिनामा जन्मेका हुन्." (प्रधान, २०४५:७८)

पृथ्वीनारायण शाहलाई ऐतिहासिक आवश्यकता ठान्न प्रवृत्तिले यहाँ अभिव्यक्ति पाएको देखिन्छ। त्यस्तै अर्को आख्यान गोरखनाथसँग सम्बन्धित छ :

"लिपातय् मचाकमि वाय् पाजु याता याकला। मचाकामि ! गना हे छवये मते धकः गना हे मछ्वः। जु-जूं मचा पाँच वर्षदःबलय् पाजुम्हास्या मिखा छले याङ हे झी दत्तात्रय भगवान् दः खः ला, महाराजधिराज हे दुछ्वइ मखु, दुने महाद्यः थाय् महाराजधिराज द्वँः वानि मखु, मत्यःगु चीज याइ मखु तहांपिंसं। अले वयां दः नि, ङादा दः म्हा पृथ्वीनारां साहा दुने द्यःथाय् वङ द्यः भागि यङ च्वना क ! अवतारीयां थ्व राजा नं, खः ला। शिव व विष्णु चू लात आना, भागिया बलय् महाद्यः खुशी जयः, थँः कयः गोरखनाथं, बाउ आँ यः, आँ यः धक आँः याता। हेः क ल्हाय् बिउगु, धौ ल्हाय् बिउगु, नय् म्हुतिइ लाके फःसा वाय्ता चक्रवर्ति बिउगु। घः चयः अय्क लिज्याःगु, तुतिखय् लाता क। म्हुतिइ मलाः। तुतिखय् लाय्वं तुं, म्वल, छकः उप्वः मदु, छ आमु तुतिखं गाँ तक जुये फइ, आँ तक छंगु राज जुल। छं नय् फुसा चक्रवर्ति बियागु, छ नय् मफुत, दोहोरो मदु धयः अलप् जुल। खाँ अथे जुल। अले व खाँ बौम्हिस्ता काना। बौम्हा बहुत खुसि जुल। ..अले वं राजा जुयांलि, अले यां, हावाइ जहाज, रेल् यातायात छु नं दः गु मखु, तुथिखं वाने फःगु जक। अय् जुयः गाँ तक वाय् फता ङाय् फता, सलां गय् वानेगु, आँ तक वाय्गु राज जुल। "

(त्यसपछि उनको देखरेख मामाले गर्न थाले। हे बालरक्षक! कतै नपठाउनु भनेका हुनाले (युवराजलाई) कतै पठाउँदैनथे। हुँदा हुँदा बालक पाँच वर्षको छँदा (एकदिन) मामा चाहिँको आँखा छलेर हाम्रा दत्तात्रय भगवान् छन् नि, हगि? महाराजधिराज नै भित्र पठाउने (चलन) छैन, भित्र महादेवकहाँ महाराजधिराज भित्र जाँदैनन्, अनुचित काम ठूलाले गर्दैनन्। अनि, उनले त के, पाँच वर्षका पृथ्वीनारायण शाहभित्र देउताकहाँ गएर देउतालाई ढोग्दै पो थिए ! अवतारी त यी राजा अवतारी नै थिए, हगि ? शिव र विष्णुको जम्काभेट भयो त्यहाँ। ढोग गर्दा महादेव खुशी भई, (उनलाई) उठाई, गोरखनाथले, बाबु आँ गर, आँ गर भनेपछि (उनले) आँ गरे। यस्तरी बान्ता गरे दही, खान (भनेर) मुखमा पार्न सकेको भए चक्रवर्ति (पद) पाउँथे। घिन लागेर यस्तरी पछि सरेको, खुट्टामा परेछ। मुखमा परेन। खुट्टामा पर्ने बित्तिकै, ल भैगो, दुई पल्ट छैन, तिमीले त्यो खुट्टा जहाँसम्म टेक्न जानेछौ, त्यहाँसम्म तिम्रो राज भयो। खान सकेको भए चक्रवर्ति दिन्थें, खान सकिनौ, दुइपल्ट छैन भनेर अलप् भए। ... अनि उनी राजा भएपछि, त्यति बेला त हवाईजहाज, रेल (जस्ता)

यातायात (का साधन) थिएनन्, पैदल हिँड्न सके जति मात्र। त्यसैले जहाँसम्म हिँड्नसक्यो, जान सक्यो, घोडा चढेर जाने, त्यहाँसम्म उनको राज भयो।)

यो आख्यानको स्रोत फेरि गोरखा वंशावली नै हुनुपर्छ। त्यहाँ मामा चाहिँ वेपत्ता छन्। ६ वर्ष(५ वर्ष होइन) उमेरका पृथ्वीनारायण संगीहरू छाडेर श्री गुरू गोरषनाथका स्थानमा जान्छन्। गुफाबाट निस्केर गोरखनाथले पृथ्वीनारायणलाई तिनको आमाकहाँबाट दही लिएर आउन भन्छन्। आमा महारानीले 'जोगी होइनन् देवता हुन, एक्लै जानु, जे भन्छन् गर्नु' यति भनेर दही दिई पठाउँछिन्। गोरखनाथले एउटा खोँचामा राखी खाएको दही छादेर पृथ्वीनारायणका हातमा राखिदिन्छन् र खान भन्छन्। उनी खान मान्दैनन्। रून आँट्छन्। ढिपी गरेर बल प्रयोग गर्दा पृथ्वीनारायणले दही खसाउँछन् र त्यो खुट्टामा पर्छ। यस घटनाको व्याख्या गोरखा वंशावलीमा पनि त्यस्तै छ, तर त्यहाँ के थप छ त भन्दा गोरखनाथ पृथ्वी नारायणलाई वर दिएर मात्रै सन्तुष्ट देखिँदैनन्। त्यहाँ उनी पृथ्वीनारायणका भविष्यका सबै सैनिक कारवाहीमा प्रत्यक्ष सहभागी भइरहने वचन पनि दिन्छन्।[८]

गोरखनाथ उत्तर भारतका अधिकांश संस्कृतिमा लोकप्रिय तर शाश्त्रेतर योगी/देवता हुन्।[९] यिनी गोरखा राज्यको नामाकरणको कारण र त्यसको श्रीबृद्धिका प्रभावशाली कारक-तत्व हुन्।[१०] स्लसर् (१९९७:३६७)ले काठमाडौं उपत्यकामा गोरखनाथको लोकप्रियतामा ह्रास आएपछि गोरखालीको आक्रमण र विजयपश्चात् पुनः व्यापक हुन थालेको उल्लेख गरेकी छिन्। उपत्यकामा चाहिँ गोरखनाथ गोरखाराज्यको श्रीवृद्धिका प्रभावशाली कारक-तत्व बने ![११]

पृथ्वीनारायण शाहको गोरखनाथ दर्शन विषयलाई पुष्टि गर्ने प्रयत्नमा रचित एउटा गीत पनि छ

---

८ तेरा फौजका साथमा म पनि रहनेछु जुन दिनमा तेरो फौज चल्छ तेस दिनमा पानी पऱ्यो भन्या म त्यहीं छु भनी जान्यास् .." यद्यपि पृथ्वीनारायणका कमै युद्धमा पानी परेको विवरण भेटिन्छ ! गोरखनाथको वर्षासँग नियन्त्रक-नियन्त्रितको सम्बन्ध छ।

९ ब्रिग्स (इ.सं. १९३८) ले गोरखनाथका क्षेत्रीय मिथकको विश्लेषण गरेका छन्।

१० गोरखा वंशावलीमा यस अर्थका कैयन् प्रविष्टि परेका छन्। छोरो र प्यारो भाइको वियोगले व्याकुल पृथ्वीपति शाहले भनेका छन्, "सब बातले बिगऱ्याको बेलामा बैरि उठ्यो भन्या बडो संकष्ट हुन्या थियो केवल श्री गुरु गोरखनाथ श्री कालिका, श्री मनकामनाका करुणाले मात्र रह्याको छ, तसर्थ हाम्रा श्री कुलदेवता भन्या पनि श्री इष्टदेवता भन्या पनि हामीलाई यो राज्य बक्सनु हुन्या राज्यदाता यी नै हुन्...हाम्रा सन्तानहरूले सदा सर्वदा श्री गुरु गोरखनाथ श्री कालिका श्री मन कामनाको भक्ति विशेष गरी गर्नु, क्या अर्थले भन्या कस्तै बडा बडा नाना उपद्रव शत्रुदेखिन् भय पर्दामा पनि श्री गुरु गोरषनाथ श्री कालिका, श्री मनकामनाको सेवा गर्नाले कस्तै संकष्ट पनि रहोइनन्...। "
त्यस्तै जुम्लाका महाराज जगन्नथ जाँदा गोर्खामा पसेका थिए। गोर्खाको हावापानीले फूर्ति बढेको महसुस गरी उनी गोरखनाथको दर्शन गर्न गए। फेरि "तेस वषतमा इनैको प्रभावले ञाहा जन्म्याका मानिसको ता झन् ठूलो हिक्मत होला भन्या ठहऱ्याइ.." यस्तो बेलामा जुम्ला गद्दी खाली राख्न नहुने ठानेर आफ्ना छोरालाई जुम्ला पठाउँछन्। नरभूपाल शाहसँगको क्षेमकुशल वार्तामा उनैले यसो भने,
"ञाहा तपाञिंका ढुंगालाई श्री गुरु गोरषनाथ कालिकाको बडो मेहेर रहेछ भन्या जस्तो लाग्यो तसर्थ जाहांसंम श्री गुरु गोरषनाथ श्री कालिकालाई बडो श्रद्दापूर्वकले गरि जाहांसंम राजकाज गर्नुहोला ताहांसंम तपाञिहरूको दिन प्रतिदिन प्रताप बढ्दै जाला भन्या जस्तो लाग्यो, जब श्री गुरु गोरषनाथ श्री कालिकाको अनादर हुन जाला तस वषतमा आफ्ना भाइभैबात अघि देषिन्का गुरु पुरोहित बुन्याद भारभारदार सब पाँच पुरानिञासित पनि श्री ५ महाराज राम साहबाट भयाको नितिथिति चलन जावैन. तस्तै वषतमा तपाञिहरूको प्रताप पनि घटन जाला. वैरिको पनि भित्रि हुन जाला भन्या जस्तो लाग्यो..। "
यहाँ जुम्लाली राजाको मुखबाट वंशावलीकारको गोरखनाथप्रतिको आस्था उद्धृत हुन्छ।
परवर्तीकालको श्रीनाथमेघमाला (२६औं मालिका)मा काठमाडौंका राजाले गोरखालाई घेरा हालेको, अनि गोरखा राजाको सङ्कट हटाउन राजमाताले श्री गोरक्षनाथको गुफामा गई तीन दिनसम्म निराहार अखण्ड ध्यान गरेपछि साक्षात् भएको खड्ग प्राप्त गरिन्। त्यही खड्गले नेवारजातिका सेना र राजालाई भगाए। खेद्दै जाँदा गोरखाली राजाले नेपालमा पनि शासन चलाए भन्ने उल्लेख भएको छ (नरहरीनाथ, २०५५:४८९)।

११ उपत्यकामा मत्स्येन्द्रनाथ र गोरखनाथ सम्बन्धित एउटा लोकप्रिय किंवदन्ती छ। लक् (१९८०: २८१-३४३) ले उपलब्ध स्रोतको विवेचना र परीक्षा गरेका छन्। उनको भनाइ अनुसार *मत्स्येन्द्रपद्यशतकम्* (ने.सं.७९७) नै मत्स्येन्द्रनाथ सम्बन्धित र्सवप्राचीन ग्रन्थ हो। हिन्दू दृष्टिकोणबाट लेखिएको यस पद्यग्रन्थमा महायोगी मत्स्येन्द्रनाथ, आदिनाथ, लोकेश्वर र गोरक्षलाई समेत नमस्कार भनिएको छ। यसका दुई

(नरहरिनाथ, २०५५: ६९०)। मध्यकालिक हिन्दीमा रचित यस गीतमा गोरखनाथको स्वरूप वर्णन गरिएको छ। यसमा पृथ्वीनारायण शाहले गोरखनाथको दर्शन गरे भन्ने उल्लेख छैन बरु गीतको टिप्पणीमा भने कोष्ठकभित्र 'श्री ५ पृथ्वीनारायणले शिवगोरक्षको दर्शन पाएर गायेको ' भन्ने संकलकले थपिदिएका छन् !

पृथ्वीनारायण र गोरखनाथ भेटघाट सम्बन्धी अर्को एउटा संस्करण उपलव्ध छ, तर यो कालुपांडेलाई कजाजीँ दिइसकेपछिको घटनाको रूपमा वर्णित छ (सूर्यभक्त जोशीसँग सङ्ग्रहित वंशावली, नरहरिनाथ, २०५५:३२५मा प्रकाशित)।

> "वाहाँदेषिन् माहाराज पृथ्वीनारायण साहले कोहि एक दिनका रात्रीमा निद्रा नपरी जागु सुकाला हुनु भयाको रहेछ। तस्ता वषतमा ओर पृथ्वीनारायण पृथ्वीनारायण भनी एस्तो सब्द हुँदा श्री ५ माहाराज पृथ्वीनारायण साहबाट सुन्न भयेछ र मेरो नाम पुकारि मलाई बोलावन्या को होला भनि जता तरफ सब्द भयोथ्यो उइ तरफका झ्यालमा पाउ लाग्नु भै नजर्गर्नु भयेछ र फटीकका दर्शन लगायाका गेरुवा रुमाल लियाका जटाधारि एस्ता वावाजिलाई देषनु भयेछ। इत सामान्य वावाजि त होइनन्। श्री ५ गुरुनाथ हुन् भनि चित्तमा ठहर्राई श्री ५ माहाराज पृथ्वीनारायण साह झ्यालैवाट फाल् हाली वावाजिका पाउमा परि दण्डवत् गर्नु भयेछ र वावाजिले पीठमा ढाप दि तँइले जो मनसुवा गर्लास् सो फत्य हुन्याछ भनि फुलको माला गलामा हाली दि तत्क्षणैमा वावाजि अन्तर्ध्यान भयाछन्। तेस वषतमा श्री ५ माहाराज पृथ्वीनारायण साहलाई मोह जस्तो भयेछ र केहि वर माङ्नालाई पंनि चेत पाउनु भयेनछ। पछि चेत फिऱ्या पछि वावालाई देष्नु भयेन र मलाई क्या भयो यस्तो मैले स्वप्ना देष्यां कि भनि बीचर गर्नु भयो र यो फुलको माला त मैले लायाको थियेन तस्मात् स्वप्ना होइन। श्रीगुरु सिव गोरषनाथको दर्शन पायापछि वर माङ्नाको चेत मैले पाइन। वडो वषत षुल्कायां भंन्या चित्तमा षेत मानि दर्वारभित्र पाउ लाग्नु भयो र मैले गऱ्याको मन्सुवा पुग्न्यै रहेछ भनि अत्यंत हर्षायमान हुनु हुँदो भयेछ। "

यस संस्करणमा पृथ्वीनारायणलाई राजा भइसकेपछि गोरखनाथले मनचिन्ते वर दिएको जनाइएको छ। संरचनागत हिसाबले पहिलो, बाल्यकालमा (अलौकिकसँग प्रत्यक्ष हुन सक्ने निर्बोध अवस्थामा) घटित भएको देखिन्छ भने माथि उद्धृत घटनालाई रात्रीमा निद्रा छलेर जागा बस्दा भएको भनिएको छ। यहाँ आख्यानभित्रै पृथ्वीनारायणको गोरखनाथ दर्शनलाई सपना हो कि भन्ने बिचार्छन्। यो चेतना तत्वलाई समावेश गरेर आख्यान रचयिताले आख्यानलाई इतिहासको दर्जामा पुऱ्याउने रणनीति लिएको देखिन्छ। पहिलोमा बालक पृथ्वीनारायणको गोरखनाथ दर्शनमा ऐतिहासिक आयाम थप्न बालक पृथ्वीनारायण दही

प्रकाशित संस्करण (योगी शङ्करनाथ, वि.सं.२००६, काठमाण्डौं हिन्दी अनुवाद समेत, र योगी नरहरीनाथ वि.सं.: २०१८, काठमाडौं नेपाली अनुवाद समेत) मा मूल संस्कृतलाई उछिनेर परवर्ती कालका घटनालाई पुष्टी गर्ने अभिप्रायले काल्पनिक प्रसङ्ग सहितका अनुवाद थपिएका छन्। जस्तोः

अनावृष्टि रासीत्पुरा द्वादशाव्दावधि श्रेष्ठ नेपाल पीठे यदातु।

तदा पीडिताः पीतताभावहेतो : स्वकाये जनाः क्लिष्ट चित्ताबभूवुः॥४१॥

यसको अनुवाद क्रममा योगी नरहरिनाथले मृगस्थलीमा गोरखनाथले १२ वर्षम्म नागमाथि आसन जमाएर बसेको उल्लेख गरेका छन !

कर्कपेट्रिक् (१९७५ संस्करण, पृ. १९०-९१) संभवतः पुरानो, मत्येन्द्रनाथगोरखनाथ सम्बन्ध हो। भक्तपुर लुँबहाः निवासी संकलक सुरेशज्योति शाक्यको सङ्ग्रहमा पृथ्वीनारायण शाहको शाके १८८५ अंकित एउटा अप्रकाशित मोहर छ, जसमा 'लोकनाथ' वरिपरी 'श्री श्री श्री गोरखनाथ' कुँदिएको छ। लक् (१९८०:२८८) ले उन्नइसौं र बीसौं शताब्दीका वंशावलीमा मात्रै मत्स्येन्द्रनाथ-गोरखनाथ प्रसङ्गलाई प्राथमिकता दिन थालेको भेट्टाएका छन्।

माग्न आफ्नी (ठूली) आमा कहाँ जान्छन् र (ठूली) आमाले योगीले भनेको कुरा मान्न पनि भन्छिन्। दही पाउमा परेको घटनाबारे गोरखनाथले गरिदिएको व्याख्या पनि (ठूली) आमाकहाँ गई पृथ्वीनारायणले बिस्तार गर्छन्। त्यसमा के क्षेपक पनि छ भने राजा नरभूपाल शाहले त्यस प्रसङ्गलाई आफ्ना पुर्खा रामशाहका पालामा भएको भनेर अर्को एउटा आख्यानसँग जोड्न लैजान्छन्। त्यसमा धेरै तपस्यापश्चात् श्री देवता सिद्धिहरूदेखि श्री रामशाहले ६३ वटा वरदान पाएको प्रसङ्ग उल्लेख छ। एउटा, सकल थितिविति बाँध्न[१२] र अर्को श्री रामशाहदेखि सातौं राजाका पालामा नेपाल भोग होला भन्ने। यसले पनि गुरू गोरखनाथसँगको पृथ्वीनारायणको भेटलाई ऐतिहासिक तथ्यको रूपमा प्रस्तुत गर्ने जमर्को भएको देखिन्छ।

गोरखनाथ कसरी गोर्खा विजयका अलौकिक स्रोत थिए वा भए? भन्ने आख्यान फेरि अर्को ठाउँमा उपलव्ध छ। यो आख्यान पुरानै हो, तर, गोर्खाको उपत्यका-विजय पश्चात् मात्र उल्लेख भएको भेटिन्छ (राइट्, १९९० सं. :१३४)। त्यसमा मच्छिन्द्रपुर अर्थात् देवखेल अर्थात् बुंगमतीका एक किसानले सपनामा खाना माग्न आएका भैरवलाई मच्छिन्द्रनाथ स्वयंले गोरखनाथद्वारा संरक्षित गोरखा जानू, त्यहाँ खाना खुवाइनेछ भनेको देख्छन्। भैरवले गोरखनाथलाई नेपालको सार्वभौमसत्ता दिने हो भने मात्र आफु गोरखा जाने कुरा भनेपछि मच्छिन्द्रनाथले सकार्छन्। सपनाबाट बिउँझे पछि किसानलाई अब नेपालमा गोरखालीले शासन गर्ने भए भन्ने पूर्वाभास हुन्छ। यो आख्यानमा मच्छिन्द्रनाथमा निहित शक्तिकेन्द्रलाई र उनैबाट शक्तिकेन्द्र गोरखनाथमा हस्तान्तरित भएको देखाइएको छ।

गोरखनाथको आशीर्वादले गर्दा नै पृथ्वीनारायण शाह अन्ततः नेपाल खाल्डो जित्न सफल भए भन्ने आख्यान हिजोआज प्राथमिक विद्यालयको शैक्षिक सामग्रीमा समेत संलग्न छ (अधिकारी र अरु, २०५७ : १५)।यसबाट यस आख्यानलाई एउटा ऐतिहासिक संवादको रूपमा प्रचलित राखिछाड्ने सुनियोजित प्रयास आज पनि भइरहेको देखिन्छ।

एकातिर पृथ्वीनारायणको उपत्यका विजयको वैधानिकता गुरू गोरखनाथद्वारा प्रदत्त दैवीय प्रेरणा र स्वीकृतिमा खोजेको भेटिन्छ भने अर्को पक्षले अर्कै ढङ्गको आख्यान रचेको देखिन्छ। एउटा किंवदन्तीमा यस विजयलाई कहिल्यै टार्नै नसकिने एउटा अवश्यंभावी दैवीय निष्पत्तिको रूपमा वर्णन गरिएको छ।

> "यसै मौकामा महाअष्टमीको दिनमा कुमारी चोकमा कुमारीले राजा रणजित मल्ललाई छोडी पृथ्वीनारायण शाहको हातमा प्रसाद (फूल) राखिदिइन्। तीन वर्षसम्म भक्तपुरमा बसिसकेपछि अब काम फत्ते हुने भयो भनी पृथ्वीनारायण शाह कुमारीबाट संकेत पाएकाले गोरखा फर्केर गए। "(मुनंकर्मी , २०४१: १८९)

राइट्को वंशावलीमा यो घटना अलिक फरक ढंगले उल्लेख छ।

> "विजया दशमीको दिन, नवदूर्गालाई मूलचोकतिर लैजाँदै गर्दा , राजा रणजित् मल्ल र पृथ्वीनारायण शाह कुमारी चोकको ढोकामा सँगै उभेका थिए। नगिचै आइपुग्दा भैरवले रणजित मल्लको बदलामा पृथ्वीनारायणलाई प्रसाद दिए ; त्यसैगरी कुमारीले पनि उनैलाई नीलो कमलको फूल दिइन्। केही दिन पछि पृथ्वीनारायण गोर्खा फर्के। " (राइट् , १९९० सं. : १३५)

मुनंकर्मीको अर्थविन्यासमा प्रसाद पाएपछि त्यसको अर्थग्रहण समेत पृथ्वीनारायण शाहले गरेको

१२ थितिबितिको दैवीय स्रोत सावित गर्ने यो एउटा साधारण प्रयत्न हुनुपर्छ।

देखिन्छ। यसबाट उनले त्यस घटनालाई युगान्तकारी मानेका रहेछन् भन्ने थाहा हुन्छ। साथै त्यस व्याख्यालाई आफ्ना पाठकले पनि जानून् भन्ने कोशिस पनि उनमा रहेको बोध हुन्छ। माथि उद्धृत दुवै संस्करणमा पृथ्वीनारायणमाथि दैवी कृपाको संयोग जुरेको मात्र देखिएको छ। तलेजुभित्रका सम्बद्ध पूजारीहरू भने यस घटनामा पृथ्वीनारायणको उद्योग समावेश रहेको कल्पना गर्दछन्।

> "अनि त्यो विधान आइपुगे पछि, त्यहाँ कसैले पुरानो प्रसङ्ग सुनाउन थाले। ठिक यति बेला, त्यो नीलोत्पल (नेवारी :उफोस्वाँ) देउताको पादबाट झऱ्यो। त्यसलाई टिप्न थाप्न त सम्बद्ध पूजारीले मात्रै गर्न सक्ने हो तर राजाका मीत छोरो पृथ्वीनारायण अघि सरेर फुल थापी लिँदा कसैले बोल्ने कुरो आएन। तलेजुमाजु खुशी भएर के लिन्छौ त भनी सोध्दा राज्य पाउँ भनेर उनले भनेपछि तथास्तु भनेर वर प्रदान भयो। .."(शर्मा, २०५९, अन्तर्वार्ता)

द्रष्टव्य के छ भने यस आख्यानमा देवीले पृथ्वीनारायणलाई छनोट गरेकी होइनन् बरु आफ्नो स्फूर्तिद्वारा पृथ्वीनारायणले स्वयंलाई वर-योग्य उभ्याउन पुगे भन्ने वर्णित छ।

रमाइलो कुरो त के छ भने पृथ्वीनारायण शाहले भक्तपुर कतिबेला भ्रमण गरे? भन्ने विषयमा विरोधाभासपूर्ण दावी गरिएका छन्। प्रायः सबैले यसलाई उनको विवाहपूर्वको भ्रमण मानेका छन्। रेग्मीले त सन् १७३६ मा उनी भक्तपुर आए भनी लेखेका छन् (रेग्मी, १९६१:४५)। तर दिव्यउपदेशमा पृथ्वीनारायण शाह मकवानपुरबाट रित्तो हात गोरखा फर्कंदै गर्दा चन्द्रागिरीबाट नेपाल कहाँ हो ? भनी आफुले सोधेको कुरो भन्छन्। यताबाट त्यो उनको प्रथम नेपाल दर्शन हो भन्ने सकिन्छ। पृथ्वीनारायण शाह भक्तपुर आएर त्यहाँका राजासँग मितेरी लगाउन आएका थिए भन्ने घटनाको स्रोत गोरखा वंशावली देखिन्छ र अन्य कुनै प्रमाणबाट यस्को पुष्टि हुन सकेको छैन।

एउटा किंवदन्तीमा कुनै भक्तिका कारण नभई आन्तरिक छल र कपटका कारण सत्ता गोर्खालीको हातमा गएको कुरो वर्णित छ।

> "झीगु भग्तपुर दः नि, न्हापलाक थाना भगतपुरे नौ वर्षतक च्वँङ झीम्हा राजा थाय्बाय्......काय्लिसे त्वाय् चिङ वांम्हा कः। थाना ९९ चुकः दः, व थ्यंकीगु लौं म्हासिकेता गुदा तक थानाच्वंगु। भेद फुक्क सिइक वांम्हा जुल क। अय्सां उम्हसिया नीमक नय् धुन जिं, त्वाय् ब्वा व। वं स्याय्ता वःसां जिं स्याये मखु। ल्वाःसिनं स्यायेता अवश्य वइ। जिं वाय्ता स्याय् मखु। ..अले व राजाया काय् छम्हा दः काय् बाय् नेम्हा दः। अले वाय्ता राज्य विये मखु धकः पा : फक तः गु जुयाच्वना। छाय् पाः फःकतःगु लय् (................)[१३] पृथ्वीनारायण शाहयात भगतपुर काय्गु यां नीति हे मदु। आना शिवजीं वाय्ताावियः हय धुंकल। अले थाना नं याँय् वङ इङ त्वाय्जु , जि ब्वां जिमिता राज्य थय् यङ बिये मखु धकः पाः फकःतः गु दः। अकिं भग्तपुर कः। भग्तपुर कयः जि ब्वाता स्यङ

१३ यहाँनेर किंवदन्तीमा विषयान्तर हुन पुग्छ।

"उनका जेठीपट्टीका छोरा एक जना थिए। उनमा सिद्धि नभएकोले चार जना मानिस साथ लगाइदिएका थिए। राजकुमार जता चाहन्थे, जान्थे। बनेपामा महिनौं बस्थे, पाटनमा (!) महिनौं बस्थे। साँखुमा महिनौं बस्थे। खान मन लाग्ने खुवाउन्थ्यो। यसरी स्वतन्त्र राखेको कुरा कान्छी महारानीले थाहा पाएर यो एकजनालाई मार्न सकियो भने मेरो छोरो राजा हुन्थ्यो। हकवाला जिउँदो रहेसम्म उसको छोरो राजा हुन पाएन, होइन? .. त्यसलाई मार्न एकजना पोडे बोलाई उनले गोप्य मन्त्रणा गरिन्, त्यसलाई मार्न सक्यौ भने हजार रुपैयाँ दिने, यसो भनिन्। कसरी ? अब होइन, लट्ठि पनि नभाँचोस् साँप पनि मरोस्। मतलब...त्यो राजकुमार सदैव नदीको गहिरोमा झ्वाम्म फाल हालेर नुहाउँथे। .... त्यसै ठाउँमा पानी मुनि धेरै वटा तरवार चुच्चो माथि तेर्स्याएर गाड्ने। ......भने जस्तो गर्दा राजकुमार त्यहीं बिते। धेरैधेरै दिनसम्म राजकुमार पहिले पहिले पनि बेपत्ता रहने भएकाले पनि उनको अनुपस्थितिलाई कसैले चाल पाएन। ....तर दुर्घटनामा बितेको हुनाले राजकुमार प्रेत भएछन्। प्रेत अगति हुन्छन् भोकाएका हुन्छन्। ...राजा कस्ता थिए भने उनको राज्यमा कुनै खर्पनेले पाटनबाट पालुङ्गो बेच्न ल्याएका

सिङ राज्य जिता लकः बिया। थयक स्व बले, वेइमान् अब्जुता यां स्यायगु, म्हुतुं छुं नंनिमवासें। अज्यःगु मौका नं चुकय् याइ - ज्यू धाला क राजां, ज्यू, हुँ। हः अः ठिक जुल कः। जि अब्वाता नं स्याइ, राज्य नं जिता दइ, त्वाय्जु यां खः नि। .. व यां अवतारी व। अज्यःगु बेकायदा मयः वं। याँय्याम्हा जुजु व यँलाय्याम्हा जुजुता यँलाय् प्रधानाङ्ग तयसं ज्यू, ज्यू, ख्वपय् हुँ, खःला, स्वम्हां जुजु सल्लाः यः। खः धयः अपुं नेम्हां थाना भगतपुरय् वल। झीम्हा जुजुयाता धाल। झीम्हा जुजुं जिम्हा त्वाय् काय् यां खःनि। छमिता याःसां जिता याइ मखु। थाँ गुदा गुदा लहिङ छ्वयाम्हा वः। बजां साल च्वना वाय्। अले लिपातय् थ्यंक हे वल। धों धों व कं कं जुल। ... नेपालीया नों नों गोर्खालीया धों धों धाइगु उखान दः। ....

झीम्हा जुजु क्वहँ मवाँ। नेम्हा जुजु याता ग्वलिं लङ सीन। (.........)[१४] अले त्वाय् थाय्[१५] महाराज ! हजूर थाना राज मन्त। थ्व भगतपुर जिगु जुल। हजुर जि स्याय् मखु। धः बलय् आना ख्वाराक्क वाय् पूजाकुथिइ दुहँ वाना। व यां कोप जुयः च्वन। भवानी ! मदद वियः बिज्याहुँ प्रभु ! धः बलय् भवानी छु धाय् बिज्याता। मत्त , छमिगु भोग मत्त। उखेर गोरखनाथं बियः हल वाय्ता। गोरखनाथ धाय्म्हा शिवजी। उखेर वाय्म्हा भगतयाता गोरखनाथं बियः हःसा हजूरयाम्हा भगत जि। हजूर शक्तिशाली, शक्तिस्वरूप खः। धः बलय् भगवान् खः। थःम्हा भक्तयाता गना...कः धकः खड्ग बिला। कः ना, थ्व खडग छंगु ल्हातय् दःतलय् छन्ता माहाकालं हे स्याय् फइमखु। व कायम्हेसं खापा लिउने च्वङः न्यँ च्वना।

खड्ग ज्वँङः थयक प्याहाँ वःबेलय् नाश काले बिपरीत बुद्धि.. खापां थयक प्याहाँ वः बेलय् पिताजी ! आमु खड्ग थाना बियः बिज्याहुँ। अज्याःगु बुऱ्हा जुल छ। जिं दक्कोंसिया संहार याय् कः। थयक स्वत, कः ना। कायता विश्वासं बिल। कायनं यंक यिंक त्वाय्जुम्हासिता विल कः। सत्रुता तगः लः लाता धाय्गु। अले भवानी धःगु खः कः।

पृथ्वीनारायनं कः मजिल, थ्वयां जिता स्याय्ता हे वःम्हा जुल कः। थ्वाय्ता स्याय्गु यां मखु, थ्वाय् अन्न यां नयधुन। ..तर थ्वाय्ता राज्य यां बिये मखुत धक पिताजी, छ बनेपाय् राज यः हुँ। ...."

(हाम्रो भक्तपुर छ नि, पहिले यहाँ भक्तपुरमा नौ वर्षम्म हाम्रो राजा कहाँ.......छोरोसँग मित्यारी गरी

थिए। दिनभरि कराउँदा पनि त्यो बिकेन। नबिकेपछि दिग्दार भएका खर्पने त्यो हाम्रो पचपन्न झ्याले दरबार अघिल्तिर गएर टुक्रुक्क बसिरहेका थिए। राजा झ्यालमा बसेर हेरिरहेका। इशाराले आफुकहाँ बोलाएछन् र खर्पन रित्तिने गरी सबै पालुङ्गो किनिदिए। त्यस्ता राजा। ... भान्सामा बाहुनले पालुङ्गो बनाएको दिन राजकुमार धुरीबाट कौसी र कौसीबाट भान्सा छिरेछन्। ख्वै, मलाई अचाक्ली भोक लाग्यो, ल्याऊ भनेर थपी थपी खाइ दिएछन्। भान्से बाहुनलाई के थाहा, अब फेरि कति दिनपछि आउनु हुने राजकुमार भन्दै झण्डै झण्डै जम्मै पालुङ्गो थपिदिएछन्। राजकुमार पनि खाई, हात मुख धोइओरि फेरि कौसीतिर लागे। पछि...राजा खान आए। पालुङ्गो खाँदा अचाक्ली मीठो पाएर आहाः क्या मीठो, ख्वै, अलिकति ल्याऊ भनेछन् बाहुनले, छैन महाराज, सक्यो भन्दा राजा चकित परे। अलि रिसाए पनि। दुइ खर्पन पालुङ्गो, सक्यो, बेइमान। बाहुनले होइन महाराज, रिसानी माफ होस् , अघि भर्खर राजकुमारले खाइदिए, त्यसैले। राजकुमार - कहाँ छ ऊ, ख्वै - भन्दा उता कौसीतिर सवारी हुनु भाथ्यो भनेर बाहुनले भन्यो। राजाले राजकुमार राजकुमार भनि बोलाउँदा हजुर बुबा भनेछन्। ए ! तिमी कहाँ ? भन्दा म यहाँ, धुरीमा बुबा भनेछन्। धुरीमा हेरे, देखेनन्। मरेपछि त सबै हावामा विलीन हुन्छ, हगि ? तिमीलाई के भयो भन्दा सबै वृत्तान्त कहे। पोडेलाई केरकारगर्दा पनि प्रमाणित भयो। ..... त्यसपछि राजाले महारानीलाई आफ्नो छोरोलाई राजगद्दी मिलोस् भनेर तिमीले मेरो छोरोलाई मार्‍यौं। म तिम्रो छोरोलाई त के राज्य दिउँला, बरु बाटोमा आउनेलाई दान दिउँला, तिम्रो छोरोलाई त म सत्ते राज्य दिनेछैन भनी शपथ लिए। यहाँ अन्य तत्वका अतिरिक्त राजा रणजित मल्लले किन आफ्ना अन्य छोरोलाई राज्य दिन चाहेनन् र किन वीरनरसिंको मृत्यु भयो? भन्ने प्रश्नको समाधान गर्न खोजिएको देखिन्छ। अन्य आख्यानमा जस्तै यस क्षेपकमा पनि अन्य आख्यान-तत्वको पुनरुक्ति, अस्पष्ट कथासार भेट्न सकिन्छ, तर त्यसतर्फ अहिले नलागौं।

१४ यहाँनेर जयप्रकाशले छत्र र खडाउ दान मागेको किंवदन्ती थपिन्छ।

१५ यहाँ रणजित मल्ल पृथ्वीनारायणका मित हुन पुग्छन्!

फर्केका। यहाँ ९९ चोक छन् त्यहाँ पुगी बाटो चिन्न नौ वर्षम्म यहाँ बसेका। भेद जम्मै थाहा लगाई गएका। तर उनको नून खाइसकें मैले। मितबाबा उनी। उनले मार्न आए भने पनि मैले मार्ने छैन। लडेपछि मार्न अवश्य आउलान्। मैले उनलाई मार्ने छैन। ......

अनि त्यो राजाका एकजना छोरा छन् अथवा दुईजना छन्। अनि उसलाई राज्य दिने छैन भनेर शपथ खाएका रहेछन्। किन शपथ खाएका त भने............) पृथ्वीनारायण शाहको भक्तपुर लिने मन्सुवै थिएन। उता शिवजीले उनलाई दिइसके, अनि यहाँबाट काठमाडौं गएर मित ! मेरा बाबुले मलाई यसकारणले राज्य नदिने शपथ खाएका छन्। त्यसैले भक्तपुर लेऊ। भक्तपुर लिएर बाबुलाई मारेर राज्य मेरो थाप्लोमा पारीदेऊ। यसो बिचार गर्दा, बेइमान् , बाबुलाई त मार्ने, मुखले केही नबोलिकन। त्यस्तो मौका चुकाउलान् ? हुन्छ भनेछन् , राजाले, ल हुन्छ जाऊ। हो , अब ठिक भयो। मेरा बाबुलाई पनि मार्लान् , राज्य पनि मेरो होला, मित त हो नि। .... त्यो त अवतारी। त्यस्तो बेकाइदा काम गर्दैनन् उनी। काठमाडौंका राजा र पाटनका राजालाई पाटनका प्रधानाङ्गहरूले हुन्छ, हुन्छ, भक्तपुर जानुस् , हगि, तीनै जना राजाले सल्लाह गर्नुस्। हो, भनेर ती दुवै यहाँ भक्तपुर आए। हाम्रा राजालाई भने। हाम्रा राजाले मेरा मित छोरा त हुन् नि। तिमीहरूलाई बिगार गरे पनि मलाई गर्ने छैनन्। यहाँ नौ-नौ वर्ष पालेर पठाएको उनलाई। हुक्का तान्दै बसे।

पछि त आइपुगिहाले। ढ्वाङ ढ्वाङ र त्वाङ् त्वाङ् भयो। ......नेपालीका त्वाङ् त्वाङ गोर्खालीका ढ्वाङ ढ्वाङ भन्ने उखान छ। हाम्रा राजा तल झरेनन्। अरु दुइ राजालाई गोली लागेर (तिनीहरू) मर्न लागिसके। ....(....) अनि मित कहाँ गएर महाराज ! हजूरको यहाँ राज रहेन। यो भक्तपुर मेरो भयो। हजुरलाई मैले मार्ने छैन भनेर भन्दा त्यहाँ सुरुक्क उनको पूजाकोठीभित्र छिरे। त्यहाँ उनी आराधना गर्न लागे। भवानी ! मदत दिनुस् , प्रभु ! भन्दा भवानीले के भन्नेभयो ! छैन, तिमीहरूको भोग छैन। उता गोरखनाथले उनलाई दिई पठाइसके। गोरखनाथ भनेका शिवजी।

उता आफना भक्तलाई गोरखनाथले दिई पठाए भने हजूरको भक्त म। हजूर, शक्तिशाली शक्तिस्वरुपा। भनेपछि भगवान हुन्। आफ्नो भक्तलाई कहाँ ....ल ! भनेर खड्ग दिएछन्। ल लेऊ, यो खड्ग तिम्रो हातमा रहेसम्म तिमीलाई महाकालले पनि मार्न सक्ने छैन। ....त्यो छोरो चाहिनेले ढोकाको आडमा बसेर सुनिराखेका थिए। ......खड्ग समाई यसो बाहिर आएका बेलामा 'बिनाश काले बिपरीत बुद्धि'...ढोकाबाट बाहिर आउँदा पिताजी ! त्यो खड्ग यहाँ मलाई दिनुस्। त्यस्तो बुढ्यौली उमेरमा। मैले सबैको संहार गरुँला। यसो बिचार गरेर, ल त, भनेर दिए। छोरोलाई विश्वासले दिए। छोरोले लगेर आफ्ना मितकहाँ सुम्पिदिए। शत्रुलाई कवच (?) सुम्पिनु भनेको। अनि भवानीले भनेको हो रहेछ।

पृथ्वीनारायणले ल, भएन। यो त मलाई मार्न आएको भयो। यस्लाई मार्ने त छैन। यसको अन्न खाइसकें। ....तर यसलाई राज्य त दिने होइन भनेर पिताजी , तपाइँ बनेपामा राज्य गर्न जानुस्... (भनेछन्)। "

यस आख्यानको महत्वपूर्ण कुरो के हो भने यहाँ नेपाल खाल्डोको विजयमा गुरु गोरखनाथद्वारा पृथ्वीनारायणलाई विजेता रहने (नमागेकै) वर दिएकाले र त्यो भन्दा पनि महत्वपूर्ण आफ्नै छोरोको अन्तर्घातले योग जुराएको व्याख्या समाविष्ट छ। यस आख्यानमा विजेता भएर पनि पृथ्वीनारायणलाई अवतारी र बेकाइदा नगर्नेका रूपमा चित्रण गरिएको छ भने रणजित मल्लको छोरो (सतबाल्या?) चाहिँ

राज्य भोगको लालसाले उचित/अनुचितको भेद खुट्याउन नसक्ने बेइमानको रूपमा व्यक्त छ।[१६] पराजयलाई यहाँ किंवदन्तीकारले सौतेली छोराबीचको द्वन्दको परिणति मान्न चाहेका छन्।[१७] नेवार लोकाख्यानमा विजेता गोर्खाली र नेपालखाल्डो विजय क्रममा तिनले चालेका रणनीतिक अत्याचारप्रति अद्भूत उपेक्षा पाइन्छ र माथि वर्णन गरे झैं आन्तरिक कपट र अन्तर्घातलाई मात्रै विशेष प्रमुखता दिने प्रवृति पाइन्छ।

निष्कर्ष तर्फ : ऐतिहासिक आख्यान अध्ययनको अभीष्ट

माथि हामीले पृथ्वीनारायण शाहले नै किन नेपाल खाल्डो जित्न सके त? भन्ने प्रश्नको उत्तरका रूपमा रचिएका तीन वटा ऐतिहासिक मिथक/किंवदन्ती/आख्यानमाथि चर्चा गऱ्यौं। हामीले के पायौं भने एउटा ऐतिहासिक तथ्य (पृथ्वीनारायण शाहको नेपाल खाल्डो विजय) लाई सुसंगत बनाउने अभिप्रायले यी आख्यान परवर्ती कालमा रचिएका र फरक फरक माध्यमद्वारा काँटछाँट गरिएका हुन्। यहाँ प्रस्तुत गोरखा वंशावलीको रचना गोरखा दरबारबाट शासन गर्ने शाह राजवंशको विजयचरित्र चित्रण गर्न भएको देखिन्छ। त्यस वंशावलीको प्रकाशित पाठमा प्रयुक्त भाषिक विन्यास र रचना हेर्दा त्यसको प्राचीनतम अंश पनि विक्रमको सोह्रौं शताब्दीभन्दा जेठो मान्न गाह्रो छ। यस्ता वंशावली वास्तवमा कुनै वंशको कुलीनता र दैविक वैधानिकता साबित गर्ने उपक्रममा रचिएका हुन्छन्। यहाँ हामीले उद्धृत गरेको किंवदन्तीकार कृष्णभक्त रंजितले गोरखा वंशावली वा त्यस्तै कुनै प्रचलित वंशावलीमा आधारित भएर पनि तिनलाई अलिकति आफ्नो कल्पनामा रचेर लोकोक्तिकृत गरेका देखिन्छन्। सम्मानीत लोककथाकारका रूपमा उनको कल्पनाशीलतामा सार्वजनिक अनुभव प्रतिविम्वित भएको पनि हुनुपर्छ। रंजितका आख्यानको बुनोटमा आफ्नो निसास्सिने पराजयको इतिहासविरूद्ध जारी भक्तपुरनिवासीको सुसंगतिसरण पढ्न सक्छौं। हामीले के पनि देख्यौं भने सार्वजनिक संवादको मुल स्वर आज पनि वर्तमानको शक्ति संरचनाकै पक्षमा भेटिन्छ। त्यस्तो प्रभावशाली शक्ति संरचनाप्रति असहमति जनाउने स्वर चाहिँ मोफसको स्वर हुन पुगेको छ। तर कुनै महत्वपूर्ण युगान्तकारी घटना अथवा त्यस्तो घटनाको केन्द्रमा संलग्न व्यक्तिका विषयमा यस्ता विविध सन्दर्भ बिन्दु र प्रक्षेपणपथ भएका आख्यान बन्न आश्चर्यजनक कुरो होइन। विजेता जाति वा राष्ट्रले त्यस्तो आख्यानलाई महिमामंडित गर्दै लैजाने अनि विजीत जाति वा राष्ट्रले त्यसैलाई अवश्यंभावी र दैवीय घटनाको रूपमा आफ्नो स्मृतिमा सुरक्षित राखि छाड्नु पनि आश्चर्यजनक कुरो होइन तर कुरा यत्तिकैमा सिध्याउँदा इतिहास-अध्ययनको एउटा पाटो उद्घाटित हुन पाउँदैन।

यस्ता कतिपय ऐतिहासिक आख्यानलाई आफ्नो विवेच्य विषय पनि ठानिँदैनन्। त्यो विशुद्ध बुद्धिवाद हो। इतिहास, स्मृति र आकांक्षा - भूत र भविष्य दुवै काललाई विशुद्ध बुद्धिद्वारा बुझ्न र अर्थ्याउन सकिँदैन। त्यसैले हरेक जाति, हरेक संस्कृति र हरेक समाजमा मिथक निर्माणको लागि स्थान र औचित्य शेष रहन्छ। किंवदन्ती खालि पुरातन र पछौटे समाजको मात्र विशेषता होइन भन्ने कुरा समाजशास्त्र / नृतत्वशास्त्रको आधारभूत एवं सामान्य तथ्य हो। त्यसो भए इतिहास अध्ययनमा ऐतिहासिक तथ्यसित सम्बद्ध आख्यानको अध्ययन एउटा अभिन्न हिस्सा हो। यसलाई उपेक्षा गरेर कुनै ऐतिहासिक तथ्यको

१६ रूचिपूर्ण ऐतिहासिक तथ्य चाहिँ के हो भने, रणजित् मल्लका साल्वाहाल्या छोरा मध्ये एक अवधूतसिंहले काशी प्रवासका बेला, र रणजित मल्लको मृत्यु भइसकेपछि पनि, निकै लामो समयसम्म पृथ्वीनारायण विरूद्ध अङ्ग्रेजसँग हार गुहार गर्दै थिए।

१७ पा. टि. १३ को किंवदन्ती हेर्नुहोस्।

साङ्गोपाङ्गो विवेचना र व्याख्या हुन पाउँदैन। तर आख्यान, किंवदन्ती अथवा मिथकको विश्लेषणमा केही मौलिक समस्या छन्। संरचनागत हिसाबले कुनै एउटा आख्यान आफैमा सम्पूर्ण विषय हो र यसका रचयिता अनि प्रचारकहरूका लागि पर्याप्त आधार सहितको एउटा विश्वसनीय उपोद्धात अथवा उपसंहार पनि। त्यसैले त्यसको सत्यासत्य शोध तपाइँ हाम्रो लागि असान्दर्भिक कसरत हुने गर्छ। माथि उल्लिखित तीनै वटा आख्यानमा के कति सत्यमूल्य भेटिन्छ भन्ने आँकलन गर्नु मेरो अभीष्ट थिएन र होइन पनि। त्यसैगरी आख्यानको स्वरूप र त्यसभित्र बुनिएका घटनाप्रति विश्वास वा अविश्वास जाहेर गर्नु पनि यहाँ अनावश्यक विषय देखिन्छ। पृथ्वीनारायण शाहले श्री गुरु गोरखनाथको दर्शन गरे होलान् भन्ने कुरामा न म विश्वास गर्छु, न अविश्वास। अथवा दही पाउमा परेको हुनाले दिग्विजय गर्न पृथ्वीनारायण शाह समर्थ भए भन्ने कुरामा पनि मेरो विश्वास वा अविश्वास दुइटै संलग्न छैन। त्यसो भए पूर्णतः निरपेक्ष भएर कुनै आख्यानको उपयोगिता र औचित्यलाई बुझ्न खोज्नु पनि सत्यासत्य निरूपण गर्ने तपाइँ हाम्रो सामान्य लक्ष्यभन्दा पर गएर गर्नु यहाँ मौलिक समस्या हुन आउँछ।

वास्तवमा इतिहास अध्ययनमा यस्ता आख्यानको उपस्थितिले समानान्तर संवादको एउटा परिदृश्य देखा पर्छ। 'शुद्ध' 'सही', 'वैज्ञानिक' र 'प्रामाणिक' इतिहासको आदर्श इतिहास अध्ययनको एउटा सानो अंश, तिथिमितिक्रमको परीक्षा, मा मात्र इष्ट हुन सक्छ। गुणात्मक र निष्पत्तिमूलक कथनको परीक्षामा कार्य-कारण सम्बन्धको उज्यालोले गर्नुपर्ने व्याख्याको ठूलो अंशमा आख्यान/किंवदन्ती/मिथक र तिनका विविध संस्करण एउटा उपेक्षा गर्न नसकिने र नमिल्ने संवाद हो। यसले एक भन्दा बढी स्वरूप-भेद लिएर तपाइँ हाम्रो पुष्ट्याइँ मागिरहेका हुन्छन्। हामी दिक्-कालले अर्को संसारका जीव कुनै एउटा संवाद, कुनै एउटा भेदलाई आधिकारिक, प्रामाणिक मान्न सक्थ्यौं। त्यो संवाद र त्यसै भेदमा सत्यारोपित गर्ने कुत्सित षडयन्त्रमा सामिल हुन सक्थ्यौं, तर इतिहास अध्ययनमा हामीले यो आरामदायी, सर्वत्र प्रचलित अनि प्रायः प्रशंसित बाटो लिनु हुँदैन। हाम्रो मन र विवेक समानान्तर संवादको यस्तो प्रपञ्चमा व्यस्त त रहन्छ, तर सहभागीको रूपमा होइन; द्रष्टाको रूपमा पनि पर्यवेक्षकको रूपमा मात्र। इतिहास अध्ययनबाट हामीले पाउन सक्ने प्रज्ञा यही द्रष्टा अथवा पर्यवेक्षकको अनुभव र त्यसमा अलिकति सहानुभूति मिसाउँदाको संज्ञान हो।

यस्तो अध्ययनले इतिहासको लेखन र पठनपाठनको विधि प्रक्रियामा के कस्तो योगदान दिन सक्छ त? भन्ने कुरामा हामीले स्पष्ट हुन आवश्यक छ। इतिहास र आख्यान वास्तवमा एउटै उद्देश्यपूर्तिका निमित्त रचिने पाठभेद हुन्। तिनमा रचयिता वा रचयिता वर्गसित सापेक्ष दृष्टिकोण र मत समर्थन हुन्छन् नै, त्यसबाहेक तिनको पाठकको रूपमा हाम्रो रूचि, संस्कार वैविध्य पनि हामीले पढ्ने पाठमा सामेल भइरहेको हुन्छ। यताबाट हेर्दा हामी त्यस्ता इतिहास र आख्यानका रचयिताभन्दा उपल्लो दर्जाका हुन सक्दैनौं। यसले हामीलाई सही र उचित पक्ष खडा गरेर त्यसको पक्षपोषण गर्न दिँदैन। वास्तवमा निरपेक्ष सत्यप्रतिको गहिरो अविश्वासका कारण र हामी स्वयं ऐतिहासिक यथार्थको एउटा सापेक्षिक दुरीसम्म मात्र पुग्न सक्छौं भन्ने विनयवोधले हाम्रो तटस्थता जन्माउने हो। यस्तो तटस्थताभित्रै प्रत्येक गुणात्त्मक र निष्पतिमुलक कथनमा आफ्नो स्थिति र सन्दर्भ स्पष्ट गर्नुपर्ने बाध्यता पनि निहित छ। अर्को ढङ्गले भन्ने हो भने प्रत्येक इतिहाससंबध्द निष्कर्ष हाम्रो आफ्नो संस्कार र परम्पराबाट आर्जित मुल्य मान्यताको उपोद्घातपछि मात्र जायज हुन्छ।

माथि चर्चामा पारेको समानान्तर संवादको परिदृश्य र हाम्रो बाध्यात्त्मक तटस्थताको मतलब के हामी कहिल्यै सही र उचितको निर्णय गर्न सक्दैनौं त? के हामीले सधैं निर्णायक र सङ्कटको क्षणमा आफ्नो विवेकको स्वरलाई बिलम्बित राख्न पर्ने हुन्छ त? यी र यस्ता कुरा हाम्रो निजी नीति र आचारशास्त्रसित सम्बन्धित प्रश्न हुन्। यिनको उत्तर खोज्नु यस लेखको अभीष्ट होइन र त्यसैले बेग्लै चर्चा गर्न भनेर अहिलेलाई हामी थाती राख्न सक्छौं।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, डा. हेमाङ्गराज र अरु, *सजिलो नेपाली,* भाग(५, विद्यार्थी पुस्तक भण्डार, भोटाहिटी, काठमाडौं, वि.सं. २०५७

कर्कपेट्रिक्, कल्नल्, *एन् एकाउण्ट् अफ् दि किंगडम् अफ् नेपाल,* एसियन पब्लिकेशन्स सर्भिसेज् , न्यू दिल्ली, इ.सं. १८११ (१९७५ई.सं)

प्रधान, राजनारायण, *पैंतीस प्रसिद्ध पुरुष,* एजुकेशनल् एन्टरप्राइजेज् प्रा.लि., काठमाडौं, वि.सं. २०४५

ब्रिग्स्, जर्ज् वेस्टन्, *गोरखनाथ एण्ड् दि कनफट्टा योगीज्,* मोतीलाल् बनारसीदास्, कलकत्ता, इ.सं. १९३८

भण्डारी, ढुण्डीराज, *नेपालको ऐतिहासिक विवेचना,* कृष्ण कुमारी देवी, वाराणसी, २०१५ वि.सं.

मुनंकर्मी, लीलाभक्त, *नेपालको एतिहासिक तथा सांस्कृतिक दिग्दर्शन,* श्रीमती भवानीकेशरी मुनंकर्मी, घटखा, २०४१ वि.सं. भक्तपुर

योगी नरहरिनाथ, *इतिहास प्रकाशमा सन्धिपत्र संग्रह,* भाग(१ गोरक्षग्रन्थ मालामा ८५ पुष्प, बालाराम घर्तीमगर, ललितपुर, वि.सं. २०५५

राइट् डेनियल्, (सम्पा.), *हिस्ट्री अफ् नेपाल् बाइ मुन्शी शिव शङ्कर सिंह एण्ड् पण्डित्,* श्री गुणानन्द् लो प्राइस् पब्लिकेशन्स, दिल्ली, इ.सं. १८७७ (१९९० इ.सं.)

राजवंशी, शङ्करमान (सम्पा.) *ऐतिहासिक जन्मकुण्डली,* राष्ट्रिय अभिलेखालय, काठमाडौं, वि.सं.,२०३३

रेग्मी, डि.आर., *मोर्डन नेपाल,* फर्मा के एल मुखोपाध्याय, कलकत्ता, इ.सं.१९६१

लक्, जोन् के., *करुणामय,* सहयोगी प्रकाशन, त्रिपुरेश्वर्, काठमाडौं, इ.सं.,१९८०

वज्राचार्य, धनवज्र र कमल पि. मल्ल, *दि गोपालराजवंशावली,* फ्रान्ज् स्टाइनेर् फर्लाग्, विस्वादेन् गेएम्बेहा, इ.सं.,१९८५

स्लसर्, मेरी शेफर्ड, *नेपालमण्डल,* दुई खण्ड, मण्डला बुक् प्वाइन्ट्, काठमाडौं, इ.सं.,१९९८

कांग्रेस र कम्युनिष्टहरू: पञ्चायत कालमा दुर्गम जिल्लाको राजनैतिक पहिचान

फिलिप रामिरेज

नेपालका दुर्गम भू-भागहरूको भ्रमण गर्दा यो गाउँ 'कम्युनिष्ट' र त्यो गाउँ 'कांग्रेस' भनेर औंल्याउने गरेको पाइन्छ। गाउँहरूलाई चिनाउन प्रयोगमा ल्याइने यस प्रकारका राजनैतिक परिचयहरू आफैमा कत्तिको सार्थक र सापेक्ष छन्? कुन हिसावमा गाउँहरूलाई एउटा खास राजनैतिक पार्टीसँग आवद्ध भएको निर्क्योल गरिन्छ? अर्घाखाँची जिल्लाको वि.सं. २०४७ सम्मको राजनैतिक इतिहासलाई केलाउँदै मूलतः यिनै प्रश्नहरूलाई प्रष्ट पार्ने जमर्को गर्न चाहन्छु। स्मरण रहोस् यस लेखमा प्रस्तुत गरिएका तथ्यहरू वि.सं. २०४३-२०४७ बीचमा गरिएको अनुसन्धानमा आधारित छन्। यो, पञ्चायत कालको पछिल्लो समय थियो जतिखेर राजनैतिक पार्टीका गतिविधिहरू खुला रूपमा सञ्चालन गर्न बन्देज थियो।[१] यो कुरा प्रष्ट छ वि.सं. २०४६मा बहुदलीय प्रजातन्त्रको पुनर्स्थापना र त्यस पछि सुरू भएको माओवादी विद्रोहले जिल्लाका स्थानीय राजनैतिक वास्तविकता र स्वरुपहरू सशक्त रूपमै प्रभावित भएका हुन सक्छन्।

अर्घाखाँची मध्यपश्चिम नेपालको कम उचाइमा अवस्थित एक पहाडी जिल्ला हो। यहाँको जनसंख्या घना छ। अन्य पर्वतीय र ग्रामीण क्षेत्रको तुलनामा यहाँ शिक्षित जनसमुदायहरू बसोबास गर्दछन्। यस भेकको मुख्य आयस्रोतका रूपमा कृषि व्यवसाय र विदेशबाट कमाई पठाइएको धन नै रहेको पाइन्छ। मेरो मुख्य अध्ययनको क्षेत्र अर्घा राज्यको पुरानो राजधानी अर्घाराजस्थल थियो जहाँ विशेष गरी बाहुन, क्षेत्री, कामी, सार्की, दमाई, गाइनेहरू एवं केही न्यून संख्यामा नेपाली भाषा बोल्ने मगरहरू र नेवारहरू बस्ने गर्दछन्।[२]

मलाई मेरो अनुसन्धानको सुरुका महिनाहरूमा एउटा पक्षले चकित पाऱ्यो जुन त्यस गाउँका दुई समूह बीच गहिरो रूपमा जरो गाडिएको प्रतिस्पर्धी भावना थियो। हुनत गाउँलेहरू गाउँमा आउने जो कोही नौलो मान्छेका अगाडि एकजुट नै भएको देखाउन खोज्छन् तैपनि त्यहाँको यथार्थ वस्तुस्थिति मलाई चाँडै नै खुल्न गयो। गाउँलेहरू मध्येकै एक कुनै खास समूह अर्को समूहलाई 'ठग' र 'शोषकको हूल' भनेर व्याख्या गर्दथ्यो। त्यसमा पनि कम्युनिष्टहरूले कांग्रेसहरूलाई र कांग्रेसहरूले कम्युनिष्टहरूलाई यस्ता आक्षेप लगाउने गरेको पाइयो। मैले चाँडै नै बुझें यस्ता किसिमका भनाइहरूले दुई शक्तिहरू बीच विद्यमान पद्धतिमूलक विरोध झल्काउने गर्दछन्। यसलाई मानवशास्त्रीहरू 'गुट' भन्ने गर्दछन् भने यहाँका स्थानीय बासिन्दाहरू 'पक्षीय' नामाकरण गर्दछन्। त्यसैले मैले यी गुटहरूका बनोट, स्थानीय समाजको संरचनात्मक वस्तुस्थिति र उनीहरूमा विद्यमान फाटोका राजनैतिक नतिजाहरू बुझ्ने जमर्को गरें। यी गुटहरू बारे के बुझ्न जरुरी छ भने उनीहरू न त कुनै जातीय वर्गसंग मिल्दाजुल्दा छन् न त कुनै आर्थिक बर्गीकरण सँग नै। दुवै गुटहरूमा समानुपातिक हिसावमा बाहुन, क्षेत्री, कामी र दमाईहरूको संलग्नता भएको पाइयो। यसै गरी जमिन्दारहरू, अधिया कमाउने मोहीहरू, मजदुरहरू वा उद्यमीहरूका

१ यहाँ वर्णन गरिएको अवस्था पञ्चायत कालमा नेपालको स्थानीय राजनीतिमा पाइने तर मानवशास्त्रका दुर्लभ पक्षहरूसँग सम्बन्धित हुन सक्छन्। इशी, १९८६ र बोर्गस्ट्रोम, १९८०

२ यस क्षेत्रको वहुउद्देश्यीय सोच र समाधानका बाटाहरूका लागि हेर्नुहोस् रामिरेज (सम्पा.), २०००

संख्या पनि दुवै गुटहरूमा उत्तिकै पाइयो। विद्यालयस्तरमा भने एक वा अर्को समूह भनेर छुट्ट्याउन नसकिने भेटियो। दुवै गुटहरूले स्थानीय समाजको आधा जति जनसँख्या ओगटेका थिए।[३] यस तथ्यमा सत्यता यस मानेमा पनि छ दुवै गुटहरू संख्यात्मक र राजनैतिक हिसावमा यस ठाउँका प्रभावशाली कुलका (दुवै भुसाल थरका) नेताहरूका वरिपरि संगठित भएको पाइयो। अर्घाका पूर्व राजाहरू र राजगुरुहरूका सन्तान मानिने यी दुवै कुलहरू पुस्तौंदेखि विभाजित छन्।

गुटको उत्पति वा निरन्तरता दुई किसिमको सैद्धान्तिक एकतामा आधारित रहेको पाइयो। एकातिर एकै कुलका दाजु-भाइहरूका बीच र अर्को संरक्षक र समर्थकका बीच। पर्वतीय समाजमा 'संरक्षक-समर्थक' का बीचको सम्वन्ध अति महत्त्वपूर्ण हुन्छ। यस प्रकारको सम्बन्ध 'आफ्नो मान्छेको' सम्बन्ध भन्दा तहगत प्रकृति र ब्यापकताको हिसावले धेरै हदसम्म फरक छ।[४] यस सवालमा 'समर्थक-संरक्षक'को सम्बन्ध एउटा जटिल सम्बन्धका साथै व्यापक सम्वन्ध पनि हो। यसले समाजका दुई असमान व्यक्तिहरूलाई समाजका सबै क्षेत्र समेट्ने तर आफैमा भौतिक लेखाजोखा कडिकडाउका साथ पालना नगर्ने विविध लेनदेनका कारोवारहरूका माध्यमद्वारा जोड्ने गर्दछ। यस सम्बन्धको अर्को महत्त्वपूर्ण पक्ष के छ भने दुवै संरक्षक र समर्थक आ-आफ्ना सम्बन्धलाई अनिवार्य देख्दैनन्, तथापि निष्पक्ष पर्यवेक्षकहरूको भने यस सवालमा भिन्न सोच पनि हुन सक्छ। संरक्षक र समर्थकहरू एक आपसमा सेवा र आपसी सहयोगहरू साटासाट गर्ने गरेको बताउँछन्। संरक्षकहरू समर्थकहरूलाई भौतिक सरसामान उपलब्ध गराउनुका अतिरिक्त प्रशासनिक कामहरूमा सहयोग जुटाउँछन्। समर्थकहरू संरक्षकहरूलाई विशेषतः शारीरिक काममा सहयोग र राजनैतिक कुरामा समर्थन गर्दछन्। 'संरक्षक-समर्थक'को सम्बन्ध, तल्सिङ्ग-मोहीको सम्झौतापत्रबाट, बाली र जजमानी तथा तमसुक वा ऋणधनको लेनदेनबाट सुरूवात हुन सक्छ, तर यिनै उल्लेखित तरिकामा मात्र सीमित भने हुँदैन र यसले अरु थुप्रै किसिमका साटासाटलाई पनि अङ्गीकार गर्ने गरेको पाइन्छ। अर्घाराजस्थलका केही धनी घरवालाहरू भने संरक्षकको भूमिका निर्वाह गर्नेतिर लागेनन् र आफूहरूलाई केवल जमिन्दार र ऋण सहयोग दिने साहुमा सीमित राखे। यसबाहेक उनीहरू कुनै पनि सामाजिक वा सांगठनिक जिम्मेवारीमा दीर्घकालीन रूपमा बसेनन्।

अर्घाखाँचीको राजनैतिक पद्धतिलाई जोड्ने कडीका रूपमा माथि उल्लिखित 'संरक्षक-समर्थक' को सम्बन्ध देखिन्छ। समर्थकहरू आफ्ना संरक्षकको कार्यथलो वा गढको निर्माण वा विस्तार गर्दथे। स्थानीय संरक्षक जिल्ला तहका संरक्षकको अगाडि समर्थकको भूमिका निर्वाह गर्दथ्यो। जिल्ला तहका संरक्षकको काठमाडौंसँग प्रभावकारी सम्बन्ध हुने गर्दथ्यो। यसकारण गाउँका स्थानीय संरक्षकको भूमिका गाउँसमाजलाई वाह्य समाजसँग जोड्नका लागि अति नै महत्त्वपूर्ण हुने गर्दथ्यो। यस सवालमा यहाँ उल्लेखनीय के छ भने स्थानीय संरक्षकहरू आफ्नो भूमिका निर्वाह गर्न निकै गाह्रो हुँदै गइरहेको गुनासो यदाकदा गर्दथे। उनीहरू आफूलाई एकातिर आफ्ना समर्थकहरूको बढ्दो माग र अर्कोतिर कर्मचारीतन्त्रको काम गर्ने प्रबृत्तिमा आएको ह्रासको मारमा परेको महसुस गर्दथे। अर्कोतर्फ, पहिलेका जस्ता सक्कली तथा प्रभावशाली नेताहरू रहेनन् भन्ने गुनासो समर्थकहरूको थियो। वि.स. २०३६का

३ यस्तो स्थिति भारतीय गाउँहरूमा पनि व्यापक छ, भारतीय गुटहरू सबै बहुजातीय भने छैनन्। उदाहरणका लागि हेर्नुहोस् निकोलस, १९६८।

४ आफ्नो मान्छेको सम्वन्ध बारे हेर्नुहोस् विष्ट, १९९१

दशकतिर अर्घाराजस्थलमा प्रकाशमा आएका चार 'संरक्षक' हरू चार छुट्टाछुट्टै स्वशासित कार्यथलोका नेताहरू थिए। झै-झगडा वा द्वन्द्वको अवस्थामा, चाहे त्यो पारस्परिक भनाभन वा गालीगलौज मात्र नै किन नहोस्; यी कार्यथलोका प्रभावशाली कुलहरू दुई चिरपरिचित गुटहरूमा समाहित हुने गर्दथे। एकातिर अर्घाली भुसाल तिनका समर्थकहरू सहित थिए भने अर्कोतिर पुर्कोटे भुसाल र तिनका समर्थकहरू। सबभन्दा बढी द्वन्द्वात्मक अवस्था- चुनावताका हुने गर्दथ्यो जत्तिखेर अत्यधिक स्थानीय बासिन्दाहरू दुई गुट मध्ये कुनै एकका समर्थकका रूपमा प्रष्ट चिनिने गर्दथे। सच्चा र खुला रूपमा कतै पनि नलागेका मतदाता जो थोरै हुने गर्दथे उनीहरू दुवै पक्षहरूद्वारा अवहेलित हुने गर्दथे। यसकारण संरक्षकहरूको भूमिका चुनावी अभियानताका विशेष महत्त्वपूर्ण हुने गर्दथ्यो। उनीहरू पहिले आफ्नै समर्थकहरूको इमान्दारिता र समर्थन जुटाउने गर्दथे। त्यसपछि तिनै समर्थकहरूलाई कार्यथलो बाहिरका अन्य गुटहरूबाट मत खसाल्नका लागि परिचालन गर्ने गर्दथे। यस्तो चुनावी खेललाई मत चोर्ने काम भन्ने गरिन्थ्यो। यसैले गाउँलेहरूसँग मतदाताहरूका नियत र धारणा प्रष्ट हुन्थ्यो र चुनावी अभियानका अन्त्यतिर उनीहरूले गरेका भविष्यवाणी चुनावको अन्तिम नतीजासँग मिल्दो-जुल्दो हुने गर्दथ्यो।

यसरी अर्घाराजस्थलको राजनैतिक जीवन प्रमुख रूपमा दुई भुसाल कुलका बीच रहेको प्रतिस्पर्धा मै आधारित थियो। भुसालहरूको पुरानो अर्घा राज्यमा प्रमुख वा महत्त्वपूर्ण स्थान थियो। चार शताब्दी अघि अर्घाका पहिलो राजासँग आएका यिनीहरूले राजगुरु र काजीका रूपमा सेवा गरेर राज्यको स्थापनाका लागि भरपूर सहयोग गरेका थिए। वि.सं. १८४३ मा गोरखालीहरूले अर्घा माथि विजय प्राप्त गरे पछि अर्घाली राजाहरू पदच्युत गरिएका थिए।[५] यस कालका ऐतिहासिक कागजातहरू अत्यन्त दुर्लभ छन् जसका कारण यस समयमा भएका राजनैतिक फेरवदलहरूका ठोस वर्णन गर्न सकिदैंन तर यस्तो लाग्छ अर्घामा पनि नेपालका अन्य ठाउँहरूमा झै उही सिद्धान्त लागू गरिएको थियो जहाँ राज्यबाट नियुक्त मुखियाहरूले न्यायाधीश र कर उठाउने मान्छे दुवैका काम गर्दथे। यस्ता नियुक्तिहरू यस ठाउँका प्रभावशाली कुलका मानिसहरू मध्येबाटै हुने गर्दथ्यो। वास्तवमा १९ औं शताब्दीको अन्त्यतिर अर्घालीहरूका पुर्खा मानिने ठुलो मुखिया[६] कमलापथी भुसाल एक पुरानो राज्य संचालन व्यवस्था अन्तर्गत मिल्ने भागमा कार्यभार सम्हालेर बसेका थिए। वि.सं.२०१९ मा मुखिया पद्धतिको उन्मूलनहुँदासम्म उनका जेठा छोरा र जेठा नातिले उनको जिम्मेवारी निभाएका थिए। यसरी नै उनका कान्छा छोरा र नातिहरूले जिम्वाल अर्थात् सिंचाइयुक्त जमीनहरूका कर उठाउने काम गरेका थिए। त्यसका साथसाथै अर्घा भगवतीको मन्दिरमा मूल पुजारीको कार्य सञ्चालन गर्न अर्घाली पक्षकालाई नै सुम्पिएको थियो जुन आजको दिनसम्म जारी छ। आर्थिक हिसाबले यो मन्दिर राजगुठीद्वारा सञ्चालित थियो। अन्य कार्यालयहरू अरु प्रभावशाली कुलहरूलाई हस्तान्तरण गरियो जसमा पुर्कोटे भुसालहरू परे जो पूर्व काजीहरूका सन्तान थिए। पुर्कोटेहरूका पुर्खा धनेश्वर लगायत उनका हाँगाविँगा दाजुभाइहरूले उत्तरी अर्घाका दुई वार्डहरूमा (तालुकहरूमा) मुखिया अर्थात् असिंचित जग्गा जमिनका तिरो उठाउने कार्यभार सम्हाले।

५ पश्चिमी चौबिसे राज्यहरूका बारेमा थोरै मात्र अभिलेखहरू उपलब्ध छन्; ऐतिहासिक कागजात र नेपाली इतिहासकारहरूका लेखका लागि हेर्नुहोस् रामिरेज, २००० पृष्ठ. १०३-१४०

६ ठूलो मुखियाले थुप्रै मुखियाहरूलाई चलाउने गर्दथ्यो।

अर्घाली र पुर्कोटे कुलहरूबीचको फुटको उत्पत्तिबारे हालका सदस्यहरू अनभिज्ञ छन्। यौटै कुरा के थाहा छ भने पुर्कोटेहरू केही समय पुर्कोट अर्थात् पश्चिम गुल्मीमा बसाइँ सरेपछि एकीकरण पश्चात् अर्घाराजस्थल फर्केका हुन्। मध्य बीसौं शताब्दी अगाडिसम्म भुसालहरूबीच राजनैतिक कार्यभारका लागि प्रतिस्पर्धा रहेको भन्ने कुराको कुनै औपचारिक प्रमाण भेटिँदैन तथापि आज पनि सांस्कृतिक क्षेत्रमा धार्मिक प्रतिस्पर्धाका सङ्केतहरू प्रशस्त पाइन्छन्। दुई कुलहरूले अर्घाका केन्द्रीय देवतालाई छुट्टाछुट्टै पूजा गर्ने संस्कारको स्थापना गरे। यसवाहेक मन्दिरहरूको निर्माण र पुनर्स्थापना गरे जुन कुरा अभिलेखहरूमा होशियारीपूर्वक राखिएका छन्।[७] यस किसिमको भक्तिभावको प्रतिस्पर्धा बाहेक राजगुठी अन्तर्गत पर्ने जग्गाहरू बाँडफाँड गर्ने सवालमा कलह उब्जने गर्दथ्यो।

आर्थिक, संख्यात्मक र सांगठनिक हिसावले प्रभावशाली दुई कुलहरूले स्थानीय जनसमुदायमा आफ्ना धार्मिक र राजनैतिक प्रभाव लाद्ने वा लागू गर्ने यसप्रकारको राजनैतिक स्वरूप वा पद्धति न त राणाहरूका पतनले ढलपलायो, न त पञ्चायती शासन व्यवस्थाले नै यसमाथि असर पार्‍यो। वि.सं. २०१९ मा गाउँका नेताहरू तोकिने नियमहरूमा आमूल परिवर्तन भयो। त्यसपछि सरकारी तवरबाट राज्यले नभै गाउँ परिषद्का सदस्यहरूले 'प्रधान' छान्न थाले। तथापि कुलहरूका सवालमा उनीहरूको सहभागिता र वाहुल्य भने उही नै रह्यो। यसरी अन्तिम अर्घाली ठूलो-मुखियाका छोरा मित्रलाल भुसाल अर्घाराजस्थलका पहिलो प्रधानपञ्च बन्न पुगे र उनका छोराले पनि पिताको बीँडो थामे। यसैगरी बीस बर्षको अवधिसम्म गाउँ र जिल्ला तहमा उनका प्रमुख प्रतिद्वन्द्वी भनेका पुरकोटे नारायण थिए जो धनेश्वरका सन्तानहरूमा सब भन्दा जेठा खलकका जेठा र उत्तरपूर्वका अन्तिम मुखिया थिए।

एउटा निर्वाचनयुक्त शासन पद्धति भित्र यस किसिमको राजनैतिक बस्तुस्थितिको निरन्तरतालाई कसरी मूल्याङ्कन गर्न सकिएला? पञ्चायती निर्वाचनहरू राज्यद्वारा नै परिचालित हुने गर्दथे भनूँ भने सो भनाइ आफैमा अधुरो र अपुग हुन जान्छ; किनभने दुवै नेताहरू नयाँ सत्ता वा शासन पद्धतिका कर्मठ समर्थकहरू थिएनन्। वास्तवमा यस ठाउँका छेउछाउका धेरैले झैं पञ्चायतको गाउँफर्क अभियानमा (जसलाई सांस्कृतिक क्रान्तिको संज्ञा पनि दिइन्छ) मित्रलालले अस्थायी तवरमा आफ्नो पद छोड्नु परेको थियो। मतदाताहरूको पुराना मुखियाहरूमाथिको निर्भरता किटेर भन्ने पनि अमिल्दो र असत्य नै हुन आउँछ। एक त अत्यधिक गाउँलेहरू मित्रलाल वा नारायण कुनैसँग पनि सीधै आश्रित थिएनन्; गाउँलेहरूका यी दुई नेता न त तल्सिङ्ग नै थिए न त आसामी। यदि मतदाताहरूमाथि कसैको प्रभाव थियो त तिनैका संरक्षकको। यस सवालमा पुराना शक्तिहरूको निरन्तरताका मुख्य कारण एकातिर समर्थकहरूको संरक्षकप्रतिको ईमान्दारिता अर्घाली संरक्षकहरूको मित्रलालप्रतिको ईमान्दारिता थियो र अर्कातिर पुर्कोटे संरक्षकहरूका नारायणप्रतिको ईमान्दारिता नै हो। यी दुई नेताहरू आज पनि कतिपय व्यक्तिहरूका मानसपटलमा ठूला मान्छे (भलाद्मी) का रूपमा रहेका छन्। यो शक्ति र समृद्धिका कारणले मात्र नभई उनीहरूको उदारपना र निष्पक्षी व्यवहारका कारणले पनि भएको हुनुपर्छ। यदि लोककथनमा विश्वास गर्ने हो भने (जुन अक्सर मानवशास्त्रीले गर्नुपर्ने हुन्छ) नेताप्रतिको ईमान्दारिता क्याम्प परिवर्तनको नतीजा भने थिएन। कम्तीमा पनि उल्लिखित भनाइहरूलाई पक्षीय वा गुटगत पद्धतिभित्र राखिनु पर्दछ किनभने सबै कुरा बोल्ने व्यक्तिको पहिचानमा भर पर्ने हुन्छ। प्रायः आफ्नो

७ हेर्नुहोस् रामिरेज, ऐ.।

पक्षकाहरूलाई भलाद्मी र अर्को पक्षकालाई 'ठग' र 'शोषक'का रूपमा लिने प्रबृत्ति मानिसहरूमा पाइन्छ। यस संदर्भमा लोकप्रिय मतदानद्वारा गरिने छनौटको नै पुनर्व्याख्या गर्नु पर्ने स्थितिको सृजना भयो किनकि मतदान प्रणालीमा भागलिने पक्षधरहरूको प्रवृत्ति पनि त्यस्तै नै देखिन्थ्यो।

वास्तविकतामा मतदाताले त्यस उम्मेद्वारलाई वैधानिक मान्न गर्दथ्यो जसको पक्षमा उसले भोट हालेको हुन्थ्यो। यदि आफ्नो पक्षको उम्मेदवार प्रधान भएको खण्डमा ऊ तिनका निर्णय र निर्देशनहरूलाई अङ्गीकार गर्ने गर्दथ्यो तर विपक्षी उम्मेदवारले जितेको खण्डमा उसको नेतृत्वमा काम गर्न तयार हुँदैन थियो। उसको सोच हुन्थ्यो- "मैले उसलाई भोट हालेकै थिइन, म किन उसले भनेको मानूँ?"

दुवै भुसाल कुलका जेठाबाठा र आधा दर्जन भुसाल 'संरक्षक-समर्थक'हरूका बिचमा देखिएको गुटगत प्रतिष्पर्धा नै अर्घाराजस्थलमा लामो समयसम्म जरो गाडेको राजनैतिक वस्तुस्थितिलाई सञ्चालन र निरन्तरता दिने प्रमुख सिद्धान्त थियो। यस प्रकारको गुटवन्दीको असर विभिन्न क्षेत्रहरूमा पर्थ्यो जुन कुराबारे हामी यहाँ विस्तारमा उल्लेख गर्ने छैनौं। उदाहरणका लागि, एउटै गुट भित्रका विवादहरूलाई त्यस गुटका नेताहरूले सजिलै समाधान गर्दथे भने भिन्न गुटका सदस्यहरू बीच उठेको विवादले अक्सर द्वन्द्वको स्थिति सृजना गर्दथ्यो। गाउँ तहमा निर्णय लिने काममा पनि ठूलो प्रभाव पर्दथ्यो। विकासका योजनाहरूमा विपक्षी गुटका पहलहरूलाई नियमित रूपमा भाँड्ने र रोक्ने काम हुन्थ्यो। तथापि कुनै परिस्थितिमा भने यी गुटहरू (संरक्षक-समर्थक) को प्रभावकारी परिचालन बढी नै उत्पादनमूलक सावित हुने गर्दथे। हुनत हामीले यहाँ जोड दिन खोजिरहेको विषय राजनैतिक पहिचान र क्याम्प परिवर्तनमा गुटवन्दीको भूमिका थियो भन्ने हो। वास्तवमा भन्ने हो भने यदि दुवै गुटहरू एउटा निश्चित गाउँका ठाउँसँग आबद्ध थिए भने उनीहरू एउटा कुनै राजनैतिक पार्टी वा अझ किटेर भन्ने पर्दा एउटा राजनैतिक परिचयसँग आबद्ध थिए। एक पक्ष आफूलाई 'कांग्रेस' भनेर दावी गर्दथ्यो भने अर्को पक्ष 'कम्युनिष्ट'। यस प्रकारका पहिचानहरू केही शिक्षित बाहुन-क्षेत्री संरक्षकहरू लगायत गुटका बहुसंख्यक सदस्यहरूद्वारा प्रकाशमा ल्याइने गर्दथ्यो।

यस्ता प्रकारका परिचयहरूको ठोस उत्पत्तिकाल किटेर भन्ने असजिलो छ। गाउँलेहरूका कुरा सुन्दा कहिलेकाहिं यस्तो लाग्थ्यो धेरै पहिले देखि नै आधा गाउँ कांग्रेस र अर्को आधा कम्युनिष्ट थियो।

कोही यस्तो स्थिति पहिलो प्रजातान्त्रिक काल अर्थात् वि.स. २००७ साल पछि भएको भन्छन् , जत्तिखेर मध्यपश्चिम नेपालमा नेपाली कांग्रेस को दह्रो प्रभाव थियो। यसैका कारण स्थानीय विपक्षीहरूको पहिचान र झुकाव दह्रो हिसावले कम्युनिष्ट पार्टीतिर भएको हुनु पर्दछ। तर दुई प्रश्नहरू भने अनुत्तरित नै छन्; पहिलो त किन यस्तो पहिचान कांग्रेस का भित्री (आन्तरिक) गुट वा अरु पार्टीहरूको नभई कम्युनिष्ट पार्टीकै पक्षमा हुन गयो? र दोस्रो कुनै वर्ग विशेषले नभई कसरी समाजका केही निश्चित स्थानीय मानिसहरू आफूहरूको पहिचान ने.क.पा. सँग जोड्दथे? यस्ता खाले पहिचानका प्रकृया व्यक्तिगत प्रभाव तया संजालको कारणले विशेष प्रभावित हुन्थ्यो। यो कुरा गाउँ तहमा महसुस गरिएको हुन्थ्यो भने क्षेत्रीय तहमा र चुनावमा त अझ प्रष्ट रूपमा देखा पर्दथ्यो।

हामीले वर्णन गरेको अर्घाराजस्थलको राजनैतिक संरचनाले अर्घाखाँचीका सबै गाउँहरू र त्यसमा पनि जिल्लाका उत्तरी भागका प्राचीन वस्तीहरूको प्रतिनिधित्त्व गर्दछ। कसैले गुटगत विभाजनको अनुभव गरे त कसैले गरेनन् तरपनि राजनैतिक पद्धति भने एउटा प्रभावशाली बाहुन-क्षेत्री कुल र तिनका समर्थक वरिपरि नै घुमिरहन्थ्यो। खनालहरू 'खन'मा पकड जमाउँथे भने वाङ्ला भुसालहरू (दुवै अर्घाली र पुर्कोटे

भन्दा फरक) वाङ्लामा, गौतमहरू खिदिममा, बेलबासे र पौडेलहरू महाभारत लेकमा....। जिल्लाको राजनैतिक जीवनको दिशा यी कुलहरूका नेताहरूका इच्छा र आकांक्षामै भर पर्ने गर्दथ्यो। २००७ सालमा राणाहरूको पतनले यी नेताहरूलाई क्षेत्रीय राजनैतिक कार्यालयहरूमा पहुँच प्रदान गऱ्यो जसमा पहिले राणाहरू र सैनिकका वंशजहरूले एकाधिकार कायम गरेका थिए। ती पदहरू किन पनि महत्त्वपूर्ण रहन गए भने प्रशासनिक र विकासमूलक रणनीतिहरूले जिल्ला तहलाई महत्त्वपूर्ण स्रोतहरू प्रदान गर्दथ्यो। त्यसैले कुलहरू एकअर्काबीच आफ्ना सम्बन्धित ठाउँहरूमा नयाँ स्रोत र फाइदाहरू भित्र्याउन कडा प्रतिस्पर्धामा जुटे किनकि उनीहरूलाई राजनैतिक कार्यालयहरू हत्याउनु थियो जसले यस्ता पहुँचहरू प्रदान गर्दथे।

सन् १९५० का दशकतिर यस ठाउँमा रहेको नेपाली कांग्रेस को बलियो उपस्थितिले त्यसपछिका राजनैतिक उत्पति र विकासमा ठूलो टेवा पुऱ्यायो। अर्घाखाँचीमा राणाहरूका विरुद्धको संघर्षमा तीन व्यक्तित्वहरू चिनिए, काशीनाथ गौतम, जो पार्टीका गाउँ समितिका नेता थिए र जसको जन्म अर्घाखाँचीको दक्षिण-पूर्वमा भएको थियो। दक्षिण-पश्चिममा पर्ने सिध्दाराका पुष्करनाथ पोखरेल र अर्घाका कुभिराम आचार्य। वि.सं. २०१६ को आम चुनावमा अर्घाखाँचीका दुई सीटका लागि कांग्रेस पार्टीले काशीनाथ र सुवर्ण शमशेरलाई मनोनयन गऱ्यो। पछि सुवर्ण शमशेरको उम्मेद्वारी फिर्तापछि पुष्करनाथले सो सीट पाए। आफ्नो मनोनयन नभएकोमा पार्टीसँग रुष्ट भएर कुभिरामले कांग्रेस छोडे र कम्युनिष्ट पार्टीमा प्रवेश गरे। फलतः पहिले कम्युनिष्टहरू सांगठनिक तवरले कमजोर रहेका उनको गृह ठाउँका (अर्घाखाँचीको उत्तर पश्चिम) खनाल र अर्घाली भुसालहरू विस्तारै कम्युनिष्टहरू तिर नजिकिए। जव काशीनाथ वि.पी. कोइरालाका मन्त्रिमण्डलमा छिरे तव पूर्व र पश्चिम अर्घाखाँचीको फाटो झन् बढ्न गयो। जत्ति पूर्वी अर्घाखाँची कांग्रेस को थलो भनेर चिनिन लाग्यो, त्यत्ति नै पश्चिम अर्घाखाँची ने.क.पा. को थलो भनेर चिनियो।

वि.सं. २०१७ को 'कू' ले कांग्रेस को स्थानीय प्रभावलाई निश्चय पनि तहसनहस पाऱ्यो र छुट्टै व्यक्तिहरूको उदयका निम्ति बाटो खुला गरिदियो। एक तराईका जमिन्दार र उद्योगपति जीव नारायण बेलबासे सिद्वाराको पूर्व ठूलो मुखिया पनि थिए उनी पछि मोहन शमशेरको पालामा जिल्लाका सभापति समेत भएका थिए। वि.सं. २००८ मा उनी कांग्रेस को सुधार समितिमा समेत रहेका थिए। पहिलो सदनको चुनावमा उनकै छिमेकी पुस्करनाथ पोखरेलको मनोनयन भएपछि उनको स्थानीय कांग्रेस राजनीतिको भविष्य खतरामा परेको थियो। वि.सं. २०१७ मा कांग्रेस राजनीतकोको पतनले उनको उदयलाई निरन्तरता प्रदान गऱ्यो। उनीले कांग्रेस देखि रुष्ट प्रभावशाली कुलहरू जस्तै आचार्यहरू, खनालहरू र विशेष गरी अर्घाली भुसालहरूका समर्थन जुटाउन सफल भए। उनको अर्घालीहरूसँगको सम्वन्ध विशेष थियो किन भने उनकी आमाले सोही कुलमा जन्म लिएकी थिइन् र उनको पिताको चाँडै मृत्यु भएका कारण उनको पढाइ लेखाइ उनका मामा अर्थात् मित्रलालका बुबाले हेरेका थिए। यसै गरी पुर्कोटेहरूसँगको सम्बन्ध पनि उनले आफ्ना भाइकी छोरी पुर्कोटे नारायणलाई बिहेदान दिई सुदृढ पारेका थिए। यसै कारण उनी जिल्ला पञ्चायतका सभापति र त्यसपछि १५ वर्षसम्म अर्घाखाँचीका राष्ट्रिय पञ्चायत सदस्य (रा.प.स.) भए। पश्चिमका नेताहरूले पनि पूर्वका कांग्रेस विरुद्धको छवि प्रदान गर्ने सिलसिलामा उनैलाई समर्थन गरे। पश्चिमी नेताहरूले कम्युनिष्ट कार्यथलोका कुभिराम आचार्य मार्फत् लगातार सहयोग गर्दथे। कम्युनिष्ट कार्यथलोको नेतृत्त्व छिमेकी प्यूठानबाट मोहनविक्रम सिंहले गर्दथे। [८]

पूर्वका गौतमहरू, वाङ्लाका भुसालहरू र पोखरेलहरूले वि.स. २०२१ र २०२६ को रा.पं को चुनावमा काशीनाथका आफ्नै नातेदार र त्यसपछि उनका भाइका बिरुद्ध पराजय भोग्न पर्‍यो भने नारायण (पुर्कोटे) भुसाललाई जिल्ला पञ्चायतका सभापतिमा जिताउन सफल भए। त्यसैले जिल्लाले पक्का गुटवन्दीको अनुभव गर्‍यो जुन अर्घाराजस्थल जस्ता गाउँहरूमा प्रतिध्वनित हुन पुग्यो। विद्यमान गुटबन्दी उही कुल, क्षेत्रीय र पार्टीगत आधारमा रहेको थियो। जिल्लासँग सम्बन्धित सबै विषयहरूमा हुने छलफलहरूमा पनि त्यहि फाटो विद्यमान रहने हुनाले पूर्व र पश्चिम बीचका शक्ति सन्तुलन नै जिल्ला पञ्चायतले लिने निर्णयहरूमा निर्णायक रहने गर्दथ्यो। सबभन्दा नाटकीय विषय सदरमुकामको चयन थियो, जुन कुलहरू बीचका साँठगाँठको फेरवदलका कारण बीस बर्ष भित्र ढाडाकोट देखि नरपानी हुँदै अन्त्यमा सन्धिखर्कमा पुग्यो।

वि.सं.(२०२९-३६) को 'गाउँ-फर्क' कालले कम्युनिष्ट र कांग्रेस बीचको मतभिन्नता र आपसी अन्तरविरोधहरूलाई केही हद सम्म मत्थर पार्‍यो किनभने वी. भि. एन्. सी.ले मनोनयन गरेको गाउँ सभाका प्रतिनिधिहरूले स्थानीय शक्तिको सही प्रतिनिधित्व गर्दैनथिए र उनीहरू कट्टर पञ्च थिए। यसका अतिरिक्त गाउँका मामिलामा समेत काठमाडौंको सर्वदा हस्तक्षेपले पनि स्थानीय नेतृत्व पंक्तिमा असन्तोष पैदा गर्‍यो र दुवै क्याम्पहरूलाई काठमाडौंको विरुद्ध एक जूट हुन अभिप्रेरित गरायो। वि.सं. २०३७ को जनमतसंग्रहको नतीजाले अर्घाखाँचीको राजनैतिक स्वरूपलाई केही जटिल बनायो तर प्रमूख सिद्धान्तहरूलाई आँच नपुर्‍याइकन। दुई साँघुरा क्याम्पहरूमा विद्यमान अन्तरविरोधले बिस्तारै आफ्नै क्याम्पभित्र अन्तरविरोधहरू निम्त्यायो। नेपाली कांग्रेस मा र कम्युनिष्ट पार्टीहरू दुवैका केही मानिसहरूले पञ्चायत व्यवस्थाभित्र छिर्ने निर्णय गरे। यस्तो मार्ग काशीनाथ गौंतमले निर्वासनबाटै अपनाएका थिए। उनले '३८ से समूह' का साथ वि.स. २०३७ को निर्वाचनमा उम्मेद्वारी दिएर कांग्रेस को केन्द्रीय समितिलाई अवज्ञा गरे। सुरूमा पूर्वीय कुलहरू जिल्लाको रा.प.स.को सीट पुनः हत्याउने आशामा उनका पछि लागे जुन उनीहरूले हत्याए पनि। पश्चिमको क्षेत्र भने जीव नारायण बेलबासेले (जो पञ्चायतसँग धेरै निकट भएका मानिन्थे) मित्रलाललाई छाडी दिए। मित्रलालका विरुद्ध उनकै पुराना सहकर्मीहरू (खनालहरू) उठे। पुराना भुसालहरूको प्रभाव हटाउने उद्देश्यले उनीहरूले नयाँ व्यक्ति विष्णु प्रदीप नाम गरेको मान्छेलाई समर्थन गरे। स्वयं विष्णु प्रदीप आफूलाई कम्युनिष्ट पार्टी मा.ले. का प्रतिनिधि भनी दावी गर्दथे। जसको फलस्वरूप भुसालहरू कम्युनिष्टहरू बीचको एक प्रतिद्वन्द्वी मोहनविक्रम सिंहको चौथो महाधिवेशनसँग नजिक हुन पुगे। वि.सं. २०४० पछि 'मसाल' नामकरण गरे पश्चात चौंथो महाधिवेशनले प्यूठान बाहिर आफूलाई बिस्तार गरी अर्घाखाँचीका पश्चिममा पूर्ण रूपमा जग बसाल्न सफल भयो। वि.स. २०३६-३७ मा भएको जनमत संग्रह बहिस्कार अभियानमा सो पार्टी निकै सकृय थियो र वि.सं. २०३७ को अन्त्यतिर सदरमुकाममा निकालिएको जुलुसमा यस पार्टीका चार लडाकू कार्यकर्ताहरू प्रहरीको गोलीबाट मारिएका थिए। पहिले 'अर्घाली'हरूले मोहन विक्रमको समूहसँग एकाध नौजवानहरू मार्फत् खुकुलो सम्वन्ध राखेका थिए तर जव चुनावको एक दिन पछाडि उनीहरूका छोरा टंक प्रसादको

८ मोहन विक्रम सिंह पूर्वीय प्यूठानमा कमसेकम पनि २०१०-२०११ सम्म सकृय थिए: हेर्नुहोस् पोखरेल र वस्याल, पृष्ठ १०-१२। यस समयमा सुदूर पश्चिममा भएको अशान्तिका तुलनात्मक तथ्याङ्कका लागि हेर्नुहोस् ओझा २०५७।

प्रहरी हिरासतमै मृत्यु भयो उनीहरू पूर्ण तवरले चौथो महाधिवेशनमा लागे। यस घटनाले जिल्लाको पश्चिमलाई कम्युनिष्ट पहिचान दियो जस अनुसार एक भाग मा.ले सँग सम्वद्ध थियो भने अर्को भाग मसालसँग।

वि.सं. २०४३ को आम निर्वाचनपछि पुनः निर्वाचित भएर मन्त्री बनेका काशीनाथले यस्तै प्रकारको स्थितिको सामना पूर्वमा गर्नु पर्‍यो। खिदिमको दह्रो पकडमाथि कुनै जोखिम नभएको खण्डमा वाङ्ला भुसालहरू स्थानीय उम्मेद्वार राम बहादुर बी. सी.लाई समर्थन गर्दथे, जो आफू कांग्रेस को मूल प्रवाहको रक्षक भएको दावी गर्दथे। वि.सं. २०३८ मा पराजित भएपछि र वि.सं. २०३९ को जिल्ला पञ्चायतको चुनावमा वाङ्ला भुसालको पक्षमा हार्ने मित्रलालले आफ्नो ठाउँ नयाँ व्यक्तिलाई छाडि दिए। त्यो व्यक्ति अरु कोही नभएर लेखनाथ अर्थात् जीव नारायण बेलबासेको छोरा थिए जसले संयुक्त अधिराज्यबाट विद्यावारिधि हासिल गरेका थिए। लेखनाथ अर्घालीहरूको समर्थन जुटाउन सफल भए र आफ्ना समर्थकहरू लगायत विरोधीहरू उनलाई कम्युनिष्टको बिल्ला लगाउँदथे। यद्यपि उनी आफै भने कुनै कम्युनिष्ट संस्थाहरूसँग सम्बन्धित थिएनन्। उनलाई कम्युनिष्टका दुई उम्मेद्वारहरू विष्णु प्रदीप र मा.ले भित्रका प्रतिद्वन्द्वी जयप्रकाश किसानद्वारा (जो पूर्व अञ्चलका थिए) द्वारा चुनौती दिइएको थियो।

कांग्रेस र कम्युनिष्ट दुवैका बीच रहेको विभाजनको स्थितिलाई हिसाव गर्ने हो भने वि.सं. २०३७-२०४७ सम्मको अर्घाखाँचीको राजनैतिक घटनाक्रमले राष्ट्रिय राजनैतिक परिदृश्यको चित्रण सही रूपमा गरेको थियो, तथापि यी केवल समूहगत ऐक्यवद्धता र पहिचानहरू मात्र थिए। यो कुनै पार्टीहरूका कार्यक्रम र सोचहरूमा आधारित थिएन।[९] काशीनाथको मृत्यु पछि सम्पन्न वि.स. २०४४ (सन् १९८८) को आम चुनावमा सोही प्रवृत्ति हावी भएको पाइन्थ्यो। म यहाँ पाठकहरूलाई उक्त चुनावको पूर्ण अभिलेख दिन चाहन्न जहाँ पूर्वका कांग्रेस उम्मेद्वार रामबहादुर बि.सि.ले पश्चिमी कम्युनिष्ट उम्मेदवार लेखनाथलाई परास्त गरेका थिए। तथापि फेरि पनि नतीजाको नक्शाले भने प्रष्ट हिसावमा प्रत्येक कुलद्वारा प्रभावित भू-भागहरूलाई प्रतिविम्वित गरेको थियो।

यस समयमा संयुक्त कार्यगत एकताको निर्माण चम्किरहेको थियो। नयाँ शक्तिहरू देखा परिरहेका थिए, जस्तै वि.स. २०३६ (सन् १९८०) का दशकमा चिदिकाको आफ्नो दह्रो गढमा मोदनाथ प्रश्रित पौंडेलको उपस्थिति, तर स्थानीय समुदायको कुनै पार्टी वा उम्मेद्वारसँगको ऐक्यवद्धता वा समर्थन प्रभावशाली कुलका नेताहरूको बीचरमा भर पर्दथ्यो वर्गीय स्वार्थ वा दर्शनमा होइन। यसको सट्टा गाउँर जिल्ला तहमा एउटा कुलको नेताको अर्को कुलप्रतिको रणनीतिगत दृष्टिकोणले भने बढी महत्त्व राख्दथ्यो। पार्टीको शाब्दिक अर्थ यी नेताहरूको व्यक्तिगत सम्वन्ध र गुटगत विपक्षीहरू बीचको समन्वयमा भर पर्दथ्यो किनभने चुनावी युद्धले एकातिर राजनैतिक पद मार्फतको भौतिक नाफा जनाउँदथ्यो भने अर्कोतिर समूहको इज्जतको नापतौल गर्दथ्यो। यस मूल उद्देश्यका लागि पनि आफूलाई प्रतिद्वन्द्वी समूहहरू भन्दा पृथक देखाउन राजनैतिक परिचयको प्रयोग गर्नुपर्दथ्यो। यदि प्रतिद्वन्द्वीले आफूलाई कम्युनिष्ट दावी गरेको खण्डमा आफुले वाध्य भएर कांग्रेसको परिचय अपनाउनुपर्ने हुन्थ्यो भने यदि आफू पहिल्यै देखि कम्युनिष्ट

९ वास्तवमा भन्ने हो भने केही विश्वविद्यालयका विद्यार्थीहरूको पहुँच राजनैतिक किताबहरूमा थियो तर साम्यवादका वारेमा स्थानीय गाउँलेहरूको ज्ञानको स्रोत भित्तामा टासिएको चिनीयाँ पत्रिका हुन्थ्यो र सांस्कृतिक कार्यक्रमहरूमा जमिन्दारका शोषणका विरोध हुन्थ्यो। "जनवाद" जस्ता शब्दहरू अज्ञात नै थिए।

रहेको भए कम्युनिष्ट गुटभित्रको विपक्षी गुट पक्डिनु पर्दथ्यो।

जनआन्दोलनताका यी कुलगत, क्षेत्रीय र समर्थकका पहिचानहरू उत्तिकै शक्तिशाली थिए। एउटा राम्रो उदाहरण रेवती भुसालको लिन सकिन्छ जो वि.सं. २०४८ को आमनिर्वाचनमा उत्तरी क्षेत्रबाट चुनिएका थिए। उनी नारायणका छोरा हुन् जो पुर्कोटे मुखियाका खास सन्तान हुन्। रेवतीको पार्टीप्रतिको कटिवद्धतामा कुनै सन्देह थिएन किनभने उनी सानै उमेरदेखि पार्टीमा समर्पित कार्यकर्ता थिए, तर यौटा कुरा पनि अचम्मकै छ, त्यो के भने एउटा सिंगो शताब्दीसम्म र त्यो पनि भिन्न भिन्न राजनैतिक परिप्रेक्ष्यमा कसरी नेतृत्व एउटै पारिवारिक कुलभित्रै हस्तान्तरण हुन गयो ? टोप बहादुर रायमाझीको स्थिति पनि महत्वपूर्ण छ। उनी अर्घाराजस्थलको मध्य प्रभावशाली कुलमा जन्मेका थिए र लामो समयदेखि दुवै अर्घाली र पुर्कोटेहरूको विरोध गर्दै आफ्नो अस्तित्व कायम गर्न खोजेका थिए। वि.सं. २०४८ को आम चुनावमा उनी संयुक्त जनमोर्चाबाट रेवतीका प्रमुख प्रतिद्वन्द्वी थिए र अहिले माओवादी केन्द्रीय समितिका सदस्य पनि छन्।

वि.सं.२०४७ पछि असन्तुष्टीहरू बढ्दै गएका कारण पूर्व-पश्चिम संबन्ध झन्-झन् धमिलो हुँदै गयो। ऐतिहासिक रूपमा प्रभावशाली कुलहरूबाट साना महत्त्वका कुलहरू छुट्टिने क्रम, एकै थरका छुट्टिएका कुलहरूबीच गुट अन्तरगुटको निर्माणको क्रम बढ्दै गयो। जिल्लाको एक प्रभावशाली थरले कुलको संयोजन र पार्टीगत गुटवन्दीको उत्तम नमूना प्रस्तुत गऱ्यो। एक कुलले मसालका क्षेत्रीय नेताको नेतृत्व लियो भने अर्को विपक्षी कुलले एक राष्ट्रिय माओवादी नेतासँग विहेवारी सम्बन्ध मार्फत् आफ्नै ज्वाइँका पार्टीमा प्रवेश गरे। यसरी नै वि.स. २०४८ को चुनावमा दक्षिणी भागमा धेरै कुलहरू बेलबासेहरूबाट अलग भए। अलग हुनुको प्रमुख कारण बेलबासेहरू कांग्रेस भएका र उनीहरूबाट अलग भएर मात्रै ए.मा.ले. का मोदनाथ प्रश्रितलाई सघाउन मिल्ने भएकोले हो। मोदनाथले आफ्नै भाइको प्रतिकार गर्नु परेको थियो जसले ढुण्डिराज शर्मा पौंडेल (कांग्रेस पार्टी) लाई समर्थन गरेका थिए। यस घटनाले स्थानीय राजनीतिमा कुलगत वाहुल्यलाई घटाएको देखाएन, बरु पौंडेलहरूबीच यौंटा नयाँ गुटगत विभाजनको जन्म भएको कुरा दर्शायो। यसैले पहिलेको भन्दा गुटगत एकता धेरै स्वतन्त्र र लचिलो भएको थियो। तैपनि राजनैतिक छाँटकाँटहरू उनै कार्यशैलीमा आधारित रहे। केही हदसम्म स्थानीय राजनैतिक समूहहरूका वैचारिक लचिलोपना राष्ट्रिय राजनैतिक विकास क्रममा समयानुकुल अगाडि बढ्ने परिपाटी हो, तर यी समूहहरू अझै पनि कुलहरूका वरिपरि संगठित हुने र आ-आफ्ना अस्तित्त्वलाई कुलकै परिवेश भित्र निरन्तरता दिने क्रम जारी छ।

अर्घाखाँची र यस्तै जिल्लाहरूमा आज विद्यमान राजनैतिक वस्तुस्थिति र संरचनाको यहि रीतले विकास हुँदै जाने कुरा सम्भव छ। पछिका वर्षहरूमा प्रभावशाली कुलहरूका नेतृत्वमा चुनौती आउनसक्ने कुरा पनि उत्तिकै सम्भव छ। यसका साथसाथै कृषि सम्वन्धहरू माथिको आश्रयमा देखिदै आएको ह्रासले निकै हदसम्म 'संरक्षक-समर्थक'को सम्वन्धलाई असर पार्ने छ। यसैले राजनैतिक सम्वद्धताहरू व्यक्तिगत अथवा वर्ग अभिप्रेरित हुन सक्छ तथापि हालसालका वर्षहरूसम्म यस्ता जिल्लाहरूका राजनैतिक रुपरेखाहरू नातागोता, क्षेत्रीय र व्यक्तिगत कार्यगत थलोहरूमै बढी प्रभावित रहेका थिए। सम्पूर्ण ग्रामीण नेपालको अवस्था यस्तै छ भन्ने खोजिएको हैन तर नेपालको स्थानीय परिवेशमा राष्ट्रिय राजनीति बुझ्नका लागि भने माथि उल्लेखित परिस्थितिलाई पनि ध्यानमा राख्नु जरुरी छ।

सन्दर्भ सामग्री

इशी, एच., *इन्स्टिटयूसनल चेञ्ज एण्ड लोकल रेस्पोन्स: लोकल गभरमेन्ट एण्ड लिडरसिप इन अ नेवार भिलेज,* पृष्ठ १-३९मा *एन्थ्रोपोलोजिकल एण्ड लिंग्यूस्टिक स्टडिज अफ दि काठमाडौं भ्याली एण्ड दि गण्डकी एरिया इन् नेपाल,* टो आइ.एल.सी.ए.ए, सन् १९८६

ओझा, डि., *सुदूर पश्चिममा जनचेतनाको बिकास र २००७ सालको क्रान्तिको इतिहास,* महेन्द्रनगर: वि.सं.२०५७

निकोलस, आर. डब्लु, *स्ट्रक्चर अफ् पोलिटिक्स इन् दि भिलेजेज अफ् साउदर्न एशिया*

पोखरेल जी., बस्याल आर., *राप्ती पश्चिमको प्रजातान्त्रिक आन्दोलन,* गुलरिया, वि.सं.२०५५

बोर्गस्ट्रोम वि.ई.दि, *प्याट्रोन एण्ड दि पञ्च: भिलेज भ्याल्यूज एण्ड पञ्चायत डेमोक्रेसी इन् नेपाल,* न्यू दिल्ली: विकास सन् १९८०

रामिरेज, पी. (सम्पा.), *रेसुंगा दि माउन्टेन अफ् दि हर्नेड सेज,* काठमाडौं, हिमाल प्रकाशन, सन् २०००

विष्ट, डोरबहादुर, *फेटलिजम् एण्ड डेभलोप्मेन्ट: नेपाल्स स्ट्रगल फर मोर्डनाइजेसन,* लण्डन: संगम, सन् १९९१

सिंगर, एम्, कोहन वि.एस् (सम्पा.) *स्ट्रक्चर एण्ड चेञ्ज इन् इन्डियन सोसाइटी,* न्यूयोर्क, वेर्नर ग्रीन, सन् १९६८

हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तः एक अध्ययन

निर्मलमणि अधिकारी

सूचना तथा सञ्चार प्रविधिको विकासको फलस्वरूप सारा संसारका मानिसहरूसमक्ष एक-अर्कालाई नजिकबाट चिन्ने अपूर्व अवसर खडा भएको छ। आमसञ्चार माध्यमका विकासले एकातिर आधुनिकीकरणका दाबी गर्न सकिने र अर्कातिर सांस्कृतिक अतिक्रमणका आरोपहरू पनि उठ्ने दुवैखाले परिस्थिति हाम्रा सामु छन्। कतिपय आलोचकहरूले त विगतमा शक्तिशाली देशहरूले उपनिवेश फैलाएर विश्वभर प्राकृतिक संसाधनको शोषण गरेजस्तै वर्तमान समयमा आमसञ्चार माध्यमबाट सांस्कृतिक डकैती भइरहेको कटु आलोचना समेत गर्ने गरेका छन्।[१]

त्यस्ता आलोचनालाई अस्वीकार गरेर अन्तर्राष्ट्रियतावादको लागि मिडियाले योगदान पुऱ्याइरहेको छ भन्नेहरू पनि नभएका भने होइनन्।[२] दुवैथरी धारणाको सन्तुलनमा सञ्चार जगतमा भएका विकाससँगै अनेकौं सकारात्मकता जोडिएर आएको हुँदाहुँदै पनि सूचनाको प्रवाह एकतर्फी भइरहेकोप्रति विद्वानहरू चिन्तित छन् भन्ने सकिन्छ।

एउटा सन्दर्भ वा संस्कृतिमा गरिएका व्याख्या सबैतिर लागू हुँदैनन् भन्ने कुरा सञ्चार-सिद्धान्तका परिप्रेक्ष्यमा पनि स्वीकृत भई 'अन्तरसांस्कृतिक सञ्चार' को विधा सञ्चारशास्त्रमा थपिएको छ। यस परिप्रेक्ष्यमा सञ्चारको नेपाली संस्कृति सापेक्ष अध्ययन सुरु हुनु वाञ्छनीय छ। नेपाली संस्कृतिको मूलमा हिन्दू संस्कृति रहेकाले सञ्चारको नेपाली संस्कृति सापेक्ष सञ्चार अध्ययनका लागि प्रथमतः सञ्चारको हिन्दू अवधारणात्मक अध्ययन आवश्यक हुन्छ।

आमसञ्चार माध्यमका आधुनिक स्वरूपहरू पहिले पश्चिमी मुलुकमा विकास भई अन्यत्र फैलेजस्तै तिनै मुलुकमा निरूपण गरिएका सञ्चार-सिद्धान्तहरू पनि गैर-पश्चिमी मुलुकमा जस्ताको तस्तै स्वीकार गरिए। सञ्चारसम्बन्धी पश्चिमी सिद्धान्त र ढाँचाहरूमा पश्चिमी बीच र संस्कृति प्रतिबिम्बित हुने नै भयो,[३] तर 'पश्चिमी संस्कृति' र कतिपय प्रसङ्गमा 'पूर्वीय संस्कृति', 'आर्य संस्कृति', 'वैदिक संस्कृति' वा 'भारतीय संस्कृति' समेत भन्ने गरिएको 'हिन्दू संस्कृति' विपरीतार्थक नै नभएतापनि पृथक्-पृथक् सांस्कृतिक-पक्षचाहिं पक्कै हुन्।

हुनत मानवताको आधारमा कुनै भेद छैन र यस दृष्टिले 'पूर्व' र 'पश्चिम' भन्ने भेद पनि निरर्थक लाग्ने हुन्छ,[४] तर जीवन र जगत्का बारेमा हिन्दू अवधारणा र पश्चिमी अवधारणामा आधारभूत अन्तर रहेको तथ्य पनि बिर्सनु हुँदैन। न्यूनाधिक मात्रामा आध्यात्मिक तथा भौतिक सोचहरू भारतवर्षीय तथा पश्चिमी मुलुकहरू दुवैतिर रहेका छन्। भारतवर्षमा जन्मे-हुर्केका चार्वाक् वा लोकायतजस्ता दर्शनलाई भुलेर पनि अध्यात्मवादी भन्ने सकिन्न र पश्चिमका प्लेटो, अरस्तु, कान्ट तथा हेगेलजस्ता दार्शनिकलाई

---

१ जोन भिभियान, *द मिडिया अफ मास कम्युनिकेशन,* १९९९, पृ -४२५ तथा निर्मलमणि अधिकारीद्वारा *स्पेश टाइम टुडे* भोल्युम सेकेन्ड न २०२, सोमबार डिसेम्बर २३, २००२मा लिखित लेख *'मिडिया इम्प्यारिलिजम् भर्सेज कल्चरल आइडेन्टीटी*

२ जोन भिभियन, पूर्ववत् पृ. ४२७

३ *मास कम्युनिकेशन इन् इण्डिया,* २००२ पृ.२५

४ भारतीयदर्शन, १९९८, पृ. ६

पूरै भौतिकवादी कित्तामा धकेल्न पनि मिल्दैन। तथापि सारमा पश्चिमी संस्कृतिको जोड भौतिकतातर्फ अधिक् रहेको र हिन्दू संस्कृतिको जोड आध्यात्मिकतातर्फ अधिक् रहेको देखिन्छ।[५]

के त्यस्तो पृथकताको असर सञ्चार प्रक्रियाको सन्दर्भमा पनि परेको छ? के हिन्दू संस्कृतिको मुख्य विशेषता मानिने आध्यात्मिकतासँग सञ्चार प्रक्रियाको हिन्दू अवधारणा निरपेक्ष रहन सक्ला? के कुनै हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको निरूपण गर्न सकिन्छ? हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तलाई कुनै ढाँचामा प्रस्तुत गर्न सकिएला? अथवा पश्चिमी अवधारणासँग तुलना गर्दा हिन्दू अवधारणाका मौलिक विशेषताहरू के हुन् त? यस्ता आधारभूत अवधारणात्मक सवालहरू नै यस अध्ययनको प्रस्थानबिन्दु रहेको छ।

त्यसो त 'सञ्चार-सिद्धान्त'को अगाडि राखिएको 'हिन्दू' विशेषणसँगै अनेक प्रश्न खडा हुन सक्छन्। के पृथक् रूपमा सञ्चार प्रक्रियाको विशेष 'हिन्दू अवधारणा' खोज्नु औचित्यपूर्ण छ? भन्ने सैद्धान्तिक प्रश्न त छँदैछ; नेपालमा हालैका वर्षहरूमा केही व्यक्ति तथा समूहमा देखिएको धर्मनिरपेक्षताको 'फेसन'का कारणले 'सञ्चार-सिद्धान्त'को अगाडि 'हिन्दू' विशेषण राखिनुमात्रले अपव्याख्या हुने सम्भावना पनि उत्तिकै छ।

मान्छे सामाजिक प्राणी हो भन्नेको आशय मान्छे सांस्कृतिक प्राणी हो भन्ने बुझ्नु पर्दछ।[६] त्यसैले सञ्चारमा संलग्न मानव जहिलेपनि सांस्कृतिक पृष्ठभूमि सहितको हुन्छ। मानव-सञ्चार कहिल्यैपनि सांस्कृतिक सन्दर्भभन्दा बाहिर घटित हुँदैन। सञ्चारको जुनसुकै पक्षको परीक्षण गरियोस्, यसको जरो पूर्णतया सांस्कृतिक आधारमै हुन्छ।[७] दुई व्यक्तिबीच हुने सामान्य भन्दा सामान्य सञ्चारलाई पनि पूर्णतया व्याख्या गर्ने हो भने हामीले सयौं सामाजिक तथा सांस्कृतिक तत्वहरूलाई ध्यानमा राख्नुपर्ने हुन्छ।[८] सञ्चार र संस्कृति यस्तरी जोडिएका छन् कि मानवसम्बद्ध प्रायः सबै सञ्चार प्रक्रिया संस्कृतिसँग सम्बन्धित छन्।[९] स्पष्टतः संस्कृति नै सञ्चार हो[१०] र सञ्चार प्रक्रियामा संस्कृतिको प्रभावलाई दृष्टिगत नगरी सञ्चारको अध्ययन पूरा हुन सक्दैन।

हिन्दूसंस्कृति विश्वका अन्य संस्कृतिका माझमा पृथक् पहिचान भएको संस्कृतिविशेष भएकाले सञ्चार प्रक्रियाको विशेष 'हिन्दू अवधारणा' खोज्नु औचित्यपूर्ण छ। नेपालजस्तो हजारौं वर्षको इतिहास भएको सांस्कृतिक रूपले धनी सभ्यताको उत्तराधिकारी तथा सिद्धान्त र व्यवहार दुवैमा सम्पन्न एवम् परिष्कृत सञ्चार परम्परा सभ्यताको अभिन्न अङ्ग रहिआएको मुलुकमा सञ्चारको 'पश्चिमी अवधारणा' जस्ताको तस्तै

---

५ *भारतीय संस्कृति के आधार,* सन् १९६८, पृ. १५

६ भानुभक्त पोखरेल, *हाम्रा पारम्परिक, धार्मिक-सांस्कृतिक र भाषिक-साहित्यिक सुरुचिः हाम्रै सृजनशीलताका शक्ति स्रोत र सम्पत्ति,* पवन चाम्लिङ 'किरण' (सम्पा.) निर्माण संस्कृति विशेषांक, निर्माण प्रकाशन, सिक्किम, सन् १९९९, पृ. ५७

७ जोन बिट्यी एन्ड जुनिचि टाकाहासी, *इन्टरकल्चरल कम्युनिकेशन,* एटोमिक डग पब्लिशिङ्ग, यू.एस.ए., २००३ पृ.१४२ साथै, "हामीहरू सामाजिक प्राणी भएको र बालककालदेखिनै सम्प्रेषण (कम्युनिकेशन) व्यापारसित अभ्यस्त भएकोले हाम्रो अनुभवको कति ठूलो भागले यसको रूप लिएको हुन्छ हामी राम्रो जान्दैनौं। हामीले हाम्रो सोच्ने र बोध गर्ने कतिपय तरीकाहरू आमाबाबु र अरुबाट लिएका हुन्छौं भन्ने कुरा साधारणै हो। तर सम्प्रेषण (कम्युनिकेशन) का असरहरू यो भन्दा गहिरै भएका हुन्छन्। हाम्रो मनको बनोट नै धेरै, मानव विकासको क्रममा, लाखौं वर्षदेखि अझ त्यो भन्दा पनि धेरै वर्षदेखि, मानिस सम्प्रेषण व्यापारमा लागि आएबाट निर्धारित भएको हुन्छ। मनमा जति विशिष्ट कुराहरू छन् तिनमध्ये धेरैजसो हुनुको मुख्य कारण मन नै सम्प्रेषण व्यापारको एउटा साधन भएको हुनाले हो। आइ.ए. रिचर्डस्, *साहित्यिक समालोचनाका सिद्धान्त,* (अनु.माधवलाल कर्माचार्य र लीलाप्रसाद शर्मा), नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान, काठमाण्डौं; वि.सं. २०३०, पृ. १९

८ *अन्डरस्ट्यान्डीङ्ग मास कम्युनिकेशन,* १९९१ पृ.२२

९ निर्मलमणि अधिकारी, *कम्युनिकेशन ईन नेपाली पर्सपेक्टिभ, स्पेस टाइम टुडे,* भोल्युम२ नं.२२३, काठमाडौं, जनवरी १३, २००३

१० एडवार्ड टि. हल, *दि साइलेन्ट ल्याङ्ग्वेज,* डबलडे एण्ड कम्पनी, न्यू योर्क, १९५९, पृ ११९

स्वीकार गर्न मिल्दैन।[११]

आज संसारमा सञ्चारलाई आफ्ना-आफ्ना सन्दर्भमा व्याख्या, पुनर्व्याख्या वा परिभाषित गर्ने कार्य व्यापक भइसकेको छ।[१२] प्रायः जसो सभ्य मुलुकमा देखिइसकेको प्रवृत्ति नेपालजस्तो सभ्यता र संस्कृतिमा सम्पन्न मुलुकमा नहुने हो भन्ने प्रश्न नै आउँदैन। यसरी पनि हामीले सञ्चार प्रक्रियाको हिन्दू अवधारणा वा नेपाली अवधारणा बारेमा सोधखोज एवम् शोध गर्नुको औचित्य स्पष्ट हुन आउँछ।

यहाँ 'हिन्दू' भनेर खासगरी 'हिन्दू-संस्कृति'लाई जनाइएको छ र हिन्दू जीवनका समस्त सामाजिक आधारहरू वेदबाटै निःसृत हुन्छन्।[१३] यहाँ निम्नानुसारका तत्वहरूलाई यसका आधार मानिएको छ।

- मूलमन्त्र 'ॐ'
- वेद वा वैदिक परम्पराका मत वा शास्त्रमा आस्था
- निराकार वा साकार परम्सत्तामा अखण्ड विश्वास
- मूर्त वा अमूर्तको पूजा वा ध्यान
- कर्म अनुसारको फल मिल्दछ भन्नेमा विश्वास
- 'आत्मा' तथा 'पुनर्जन्म' मा विश्वास
- मानवजीवनको परमलक्ष्यका रूपमा 'मोक्ष'

नेपाली भाषामा 'सञ्चार' शब्द अंग्रेजी भाषाको 'कम्युनिकेशन' शब्दको उल्थाका रूपमा प्रयोग गरिन्छ। शोधप्रयोजनकालागि सञ्चार प्रक्रियाको औपचारिक परिभाषा यसप्रकार छ- "सञ्चार प्रक्रिया भन्नेले मानवका ती सबै वैयक्तिक वा सामाजिक-सांस्कृतिक क्रियाकलापलाई सम्झनु पर्दछ, जसमा कुनै सन्देश वा अर्थपूर्ण संकेतको सम्प्रेषणबाट प्रक्रियामा संलग्न सदस्यबीच साझेदारी वा समझदारीको सामान्य सम्बन्ध कायम हुनजान्छ।" 'सञ्चारको पश्चिमी अवधारणा' भन्नेले सुप्रसिद्ध ग्रीसेली दार्शनिक अरस्तुको 'वाककला'सम्बन्धी अवधारणाको परम्परामा रही बनेका सम्पूर्ण सञ्चार-ढाँचा एवं सञ्चार-सिद्धान्तलाई जनाइएको छ। हाल मूलधारमा रहेको पश्चिमा-सञ्चार-अवधारणा मूलतः अरस्तेली अवधारणाकै निरन्तरता हो भन्ने पनि मानिएको छ।[१४]

सञ्चार-शोध अन्तर्गत पर्ने सन्देशअभिमुख शोध वा व्यवहारअभिमुख शोधमध्ये प्रस्तुत शोधलेख सन्देशअभिमुख सञ्चार-शोध हो। सन्देशअभिमुख शोध अन्तर्गतपनि प्रलेखात्मक शोध तथा सर्वेक्षण/अन्तर्वार्ता शोधमध्ये प्रलेखात्मक पक्षलाई मात्र यहाँ हेरिएको छ। प्रलेखात्मक पक्षमा पनि यो शोधकार्य मूलतः पुस्तकालयीय/प्रलेखात्मक शोध हो। तथ्य-सङ्कलन द्वितीय स्रोतहरूबाट गरिएको छ। विभिन्न

---

११ *कम्युनिकेशन ईन नेपाली पर्सपेक्टिभ* , पूर्ववत, यस्तै आयोदधौम्य निर्मल, *खोई हाम्रो सञ्चार अवधारणा?* (पृथक् बीचार), *स्पेसटाइम दैनिक,* काठमाण्डौं, वि.सं. २०६० कात्तिक ८

१२ उदाहरणीय- म्यारी अन्न किड, *डायलग्स अन डिकोटोमी, दि इस्ट/वेस्ट डिलेमा ईन कम्युनिकेशन थ्योरी;* दि प्यासिफिक एण्ड एसियन कम्युनिकेशन एसोसियसन कन्फरेन्स, सियोल, कोरियामा प्रस्तुत कार्यपत्र, जुलाई, २००२, डब्लु.बि. गडीकन्स्ट (सम्पा.); *इन्टर्नेसनल कम्युनिकेशन थ्योरी, करेन्ट पर्सपेक्टिभ*,बिभर्ली हिल्स, सि.ए. सेज पब्लिकेसन; १९८३, डि.एल्. किनकेड (सम्पा) ,*कम्युनिकेशन थ्योरीः ईस्टर्न एण्ड वेष्टर्न पर्सपेक्टिभ*,स्यान डियागो, सिएः एकेडेमिक प्रेस, ईन्क, १९८७, डब्लु. दिसानायक (सम्पा) , *कम्युनिकेशन थ्योरी दि एसियनपर्सपेक्टिभ,* एसियन मास कम्युनिकेशन रिसर्च एण्ड इन्फरमेसन सेन्टर, सिङ्गापुर, १९८८

१३ *नेपाली समाज र संस्कृति,* २०४४, पृ. १८

१४ "The Western concept of communication can be traced to and consists of further elaborations of Aristotle's concept of *rhetoric*, the art of persuasive speech" जे.एस. यादव, *कम्युनिकेशन रिसर्च इन इण्डियाः सम रिफ्लेक्सनस्; इस्यु ईन मास कम्युनिकेशन दि बेसिक कन्सेप्ट* (भोल्युम.१), इण्डियन इन्स्टिच्युट अफ मास कम्युनिकेशन, न्यू दिल्ली, १९९८, पृ १८९

प्रलेख अध्ययन गरी सम्बद्ध अंशको टिपोट, सङ्कलित तथ्यहरूको व्याख्यात्मक तथा तुलनात्मक चर्चाबाट तर्कसम्मत आधार स्थापना एवं तथ्यहरूको विश्लेषणअनुरूप आगमनात्मक निष्कर्षमा पुग्ने विधिलाई यस शोधलेखले अंगीकार गरेको छ। यसको उद्देश्य हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्त निरूपण गरी त्यसको ढाँचा प्रस्तुत गर्ने र सञ्चारको हिन्दू अवधारणालाई पश्चिमी अवधारणासँग सामान्य तुलना गर्ने हो।

पूर्वकार्य समीक्षा

हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको अध्ययन क्रममा उपयोगी हुने 'हिन्दूशास्त्र' तथा 'सञ्चारशास्त्र' अध्येतामा भाषिक अवरोध समस्या नहुने हो भने प्रशस्तै उपलब्ध छन्। यस शोधकार्यको विषय-वस्तुसँग प्रत्यक्षतः सम्बन्धित अर्थात् सञ्चार प्रक्रियाको हिन्दू अवधारणात्मक अध्ययन भएका पूर्व प्रकाशित सामग्री त्यति पाइँदैन। सञ्चारलाई संस्कृतिको सापेक्षतामा हेर्ने क्रम सुरु भएको चार दशक भन्दापनि बढी भइसके तापनि हिन्दू सांस्कृतिक एवं दार्शनिक आधारबाट सञ्चार प्रक्रियालाई अध्ययन गर्ने दिशामा भएका कार्यहरू प्रारम्भिक अवस्थामै छन्।

सन् १९५९ मा प्रकाशित पुस्तक *द साइलेन्ट ल्याङ्ग्वेज* मा संस्कृति नै सञ्चार हो" भन्ने एडवार्ड टी. हल[१५] अन्तर-सांस्कृतिक अध्ययनलाई सञ्चार क्षेत्रसँग प्रत्यक्षतः सम्बन्धित गराउने प्रथम व्यक्ति मानिन्छन्।[१६] रबर्ट टी. ओलिभरको सन् १९६२ मा प्रकाशित पुस्तक *कल्चर एण्ड कम्युनिकेशन द प्रोब्लम अफ् पेनेट्रेटिङ् नेसनल एण्ड कल्चरल बाउण्ड्रिज*[१७] र अल्फ्रेड जी. स्मिथको सम्पादनमा सन् १९६६ मा प्रकाशित पुस्तक *कम्युनिकेशन एण्ड कल्चरः रिडिंग्स इन द कोड्स् अफ् ह्युम्यान इन्टरएक्सन*[१८] यस सन्दर्भमा उल्लेख्य छन्। अघिल्लो पुस्तकमा मानिस-मानिसका बीचमा पृथकताको निमित्त भाषिक अवरोधले कम र सांस्कृतिक अन्तरले बढी भूमिका निर्वाह गर्ने बताइएको छ भने पछिल्लोमा बाँच्नुलाई सञ्चार मामिला मान्नुका साथै र सञ्चार संस्कृतिलाई अविभाज्य भनिएको छ। यस्ता प्रस्थापनाहरूले अन्तरसांस्कृतिक सञ्चार विधाको गहकिलो पृष्ठपोषण गरेको पाइन्छ।

सञ्चारको हिन्दू अवधारणा खोज्ने पहल सन् १९७१ मा प्रकाशित पुस्तक *कम्युनिकेशन इन एनिसिएन्ट इण्डिया एण्ड चाइना*मा पहिलोपल्ट गरियो। सो पुस्तकमा सञ्चारविद् ओलिभरले सञ्चारका पश्चिमी ढाँचा तथा सिद्धान्तहरूमा पश्चिमी विचारधारागत र सांस्कृतिक पक्षपात प्रतिबिम्बित हुने धारणा व्यक्त गरे। पश्चिमी दर्शनका विशेषताहरू र भारतीय तथा चिनीयाँ दर्शनका विशेषताहरू फरक-फरक

"... the greatest communication scholar of antiquity, Aristotle, composed the work now known as *The Rhetoric of Aristotle*. Some today still consider this the greatest work on rhetoric ever written. It certainly was the most influential during the next 2,300 years. From that time forward, through the era of the founding of this country and well into the 20th century, the rhetorical approach to communication was the primary source of communication theories for people living in democratic societies. गेराल्ड स्टोन, माइकल सिन्गलेटरी र पी रिचमोण्ड; *क्लियरीफाइङ्ग कम्युनिकेशन थ्योरीस् अ हेण्डस् अन एप्रोच*, ब्ल्याकवेल पब्लीसिङ्ग कम्पनी, अक्शफोर्ड, यू.के. २००३ पृ २-४

"अरस्तुले वाक्कलाकालागि पनि *रिटोरिक* र *टपिक* नामक किताबहरू लेखेका छन्। यी किताबहरूमा यिनले बताएको अध्ययन विधि उनको बेलाको लागि मात्र महत्वपूर्ण नभई आधुनिक युगका लागि समेत पथप्रदर्शक बनेको छ। "

यज्ञराज पनेरु, *वाक्कला,* डोटी, प्रथम संस्करण, वि.सं. २०५८; पृ. २०

१५ ई. टी. हल, *दी साइलेन्ट ल्याङ्वेज,* डबलडे एन्ड कम्पनी, न्यू वर्क, सन् १९५९

१६ मेरी अन्न किड, *डायलग अन डिक्टोमीः दी ईष्ट वेष्ट डिलेमा ईन कम्युनिकेशन थ्योरी,* प्यासिफिक एन्ड एसियनकम्युनिकेशन एशोशिएसियन कन्फरेन्स सियोल, कोरियाका लागि प्रस्तुत कार्यपत्र, जुलाई २००२

१७ *कल्चर एन्ड कम्युनिकेशनः दि प्रोबलम अफ पेनेटेरिङ्ग नेशनल एन्ड कल्चरल बाउन्ड्रिज,* सन् १९६२

१८ अलफ्रेड जी स्मीथ (सम्पा), *कम्युनिकेशन एन्ड कल्चरः रिडिङ्गस् इन दि कोड्स अफ ह्युमन इन्टरएक्सन,* होल्ट, रिनेहट र विल्सन, न्यू वोर्क १९६६

भएकाले त्यसको प्रभाव सञ्चार प्रक्रियामा पनि परेको उनको निष्कर्ष थियो।[१९]

सञ्चारको वैकल्पिक (जस्तैः एशियाली) अवधारणाको अध्ययन क्रममा सन् १९८० मा हवाईस्थित इस्ट-वेस्ट कम्युनिकेशन इन्स्टिच्युटले '*कम्युनिकेशन थ्योरीः इस्टर्न एण्ड वेस्टर्न प्रसपेक्टिभ्स्*' विषयक पहिलो अन्तर्राष्ट्रिय गोष्ठीलाई कोसेढुङ्गा मानिन्छ।[२०] जसमा प्रस्तुत कार्यपत्रहरूलाई समेटेर पछि पुस्तकको रूपमा प्रकाशन गरियो।[२१] सो पुस्तकमा समेटिएकामध्ये मुख्यतः दिशानायके[२२], यादव[२३] तथा रहीम[२४] द्वारा प्रस्तुत कार्यपत्रहरू र '*कम्युनिकेशन थ्योरीः इश्टर्न एण्ड वेष्टर्न प्रस्पेकसटीभ*[२५] सञ्चारको हिन्दू अवधारणात्मक अध्ययनका लागि उपयोगी देखिन्छन्। सो पुस्तकमा समेटिएको यादवको कार्यपत्र '*कम्युनिकेशन इन इण्डियाः द टेनेट्स् अफ् साधारणीकरण*ले प्राचीन हिन्दू 'रस-सिद्धान्त'का आधारमा जन्मेको 'साधारणीकरण-सिद्धान्त'लाई प्राचीन 'हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्त'को रूपमा प्रस्तुत गर्‍यो। सन् १९८० मै आइ.पी. तिवारीद्वारा लिखित '*साधारणीकरणः इण्डियन कम्युनिकेशन थ्योरी*[२६] सार्वजनिक भएको थियो। यसरी 'हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्त'को अध्ययनका आधारका दृष्टिले सन् १९८० महत्वपूर्ण रह्यो। तिवारीद्वारा सन् १९९२ मा र यादवद्वारा सन् १९८४ र सन् १९९८ मा पनि यससम्बन्धी सामग्री प्रस्तुत भएका देखिन्छन्।[२७] तिवारीका दुई र यादवका तीन सामग्रीहरूमा 'साधारणीकरण'लाई प्राचीन भारतवर्षीय सञ्चार-सिद्धान्त मानिएको छ।

टी.बी. सरलको एक लेख '*हिन्दू फिलोसफी अफ् कम्युनिकेशन*' पनि यस सन्दर्भमा उल्लेख्य छ। हिन्दू संस्कृतिमा धर्मको केन्द्रीय भूमिकालाई ख्याल राख्दै धर्मले सम्पूर्ण ब्रह्माण्डलाईझैं सञ्चारलाई पनि नियमन गर्ने तथ्य सरलले व्यक्त गरेका छन्। उनले प्रायः पश्चिमी सञ्चार-अध्ययन सतही भएको टिप्पणी गरेका छन् तर सञ्चार सम्बन्धी हाम्रा बुझाइलाई खास फरक पार्ने त आन्तरिक लक्षणले हो, जसलाई सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक तत्वले निर्धारण गर्दछन्। त्यसैले हिन्दू अवधारणामा सञ्चारलाई बुझ्नकालागि हिन्दू दर्शनलाई बुझ्नै पर्ने सरलको निष्कर्ष छ।[२८]

सन् १९८८ मा प्रकाशित पुस्तक '*कम्युनिकेशन थ्योरीः द एसियन पर्सपेक्टिभ्* मा समेटिएकामध्ये दिशानायके, जयवीरा र रेड्डी का लेख यस सन्दर्भमा उल्लेख्य छन्।[२९]

नेपालको सन्दर्भमा हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको अध्ययन त्यति पुरानो छैन। यस सन्दर्भमा अंग्रेजी दैनिक

---

१९ टी वोलिभर, *कम्युनिकेशन इन एनिसियन्ट इन्डिया एन्ड चाइना*, १९७१

२० म्यारी अन्ना किड २००२, पूर्ववत्

२१ *कम्युनिकेशन थ्योरी फ्रम ईस्टर्न एन्ड वेस्टर्न प्रस्पेक्टीभ,* १९८४ तथा यसको अर्को संस्करण १९८७

२२ हेर्नुहोस् डब्लु. दिशानायके १९८७ पृ १५१-१६०

२३ जे. एस. यादव, *कम्युनिकेशन इन इन्डियाः दि टेनेट्स हफ साधारीकरण,* किनकेड्, डी एल १९८७ पृ १६१-१७१मा

२४ ए. रहिमान, किनकेड्, डी एल १९८७ पृ १७३-१८२ मा

२५ जस्तैः पृ ११० मा डी. पी. सुस्मान र डी. एल. किनकेड, पृ ३३१-३४०, २०९-२२१ मा, डी. एल. किनकेड, पृ २४५२५४मा जी फिलिप्सेन पृ २९९(३१८ मा जे विफेल तथा पृ ३१९ ३२९ मा एम.जे योसिकावा आदि।

२६ आइ. पी. तिवारी, *साधारीकरण, इन्डियन कम्युनिकेशन थ्योरी* ,इन्डियन एन्ड फरेन रिभ्यू, जुन १९८० पृ १३(१४

२७ आइ, पी. तिवारी, *साधारीकरण, इन्डियन कम्युनिकेशन, कम्युनिकेटर,* न्यू दिल्ली, मार्च १९९२ पृ ३५-३८
जे. एस. यादव, *ट्रेन्डस् इन कम्युनिकेशन रिसर्च,* नेशनल सेमीनार अन कम्युनिकेशन रिसर्च ट्रेन्डस् इन कम्युनिकेशन रिसर्च मा प्रस्तुत कार्यपत्र, न्यू दिल्ली,१९८४, तथा जे. एस. यादव, *ट्रेन्डस् इन कम्युनिकेशन रिसर्च इन इन्डियाः सम रिफ्लेक्सनस्; इस्युज् इन मास कम्युनिकेशन दि वेसिक कन्सेप्टस्,* भोल्युम १ आइ.आइ एम सी, न्यू दिल्ली, १९९८ पृ १७७-१९५

२८ *हिन्दू फिलोसफी अफ कम्युनिकेशन,* पृ ४७-५८

२९ डब्लु. दिशानायके (सम्पा) *कम्युनिकेशन थ्योरी : दि एसियन प्रस्पेक्टीभ,* एसियन मास कम्युनिकेशन रिसर्च एन्ड इन्फर्मेशन सेन्टर, (ए.एम.आइ.सी), सिंगापुर १९८८ मा डब्लु. दिशानायके पृ ३९(५५, एन् जयविरा पृ ५६(६८ तथा यू.भी. रेडी, पृ ६९-७८

'स्पेसटाइम टुडे'मा अधिकारीद्वारा लिखित दुई लेख प्रकाशित छन्। *'कम्युनिकेशन इन नेपाली पर्सपेक्टिभ* मा विभिन्न विद्वानहरूका कार्यको उल्लेख गर्दै हिन्दू परिप्रेक्ष्यमा सञ्चार प्रक्रियालाई 'साधारणीकरण'सँग जोडिएको छ भने *इज् इलेक्ट्रोनिक मिडियम द सेकण्ड गड्?* मा हिन्दू अवधारणामा सञ्चारको आन्तरिक (इन्ट्रापर्सनल) पक्षलाई महत्व दिइने बताइएको छ। नेपाली भाषामा प्रकाशित तीन सामग्रीमध्ये एक पुस्तकमा र अन्य दुई 'स्पेसटाइम' दैनिकमा समेटिएका छन्। अधिकारीद्वारा नै सम्पादित पुस्तक '*आमसञ्चार र पत्रकारिता*मा आधुनिक युगमा कम्युनिकेशन भनेर जुन प्रकृयालाई बुझिन्छ, त्यसलाई प्राचीन वैदिक (हिन्दू) परम्परामा 'साधारणीकरण' भनिएको छ र 'भट्टनायक र 'साधारणीकरण'को पुनरुद्धार' मा पनि मूलतः उही तथ्यमा जोड दिइएको छ तर यी पाँचै सन्दर्भमा संक्षिप्तता र निष्कर्ष निकाल्ने हतार देखा पर्छ।[३०]

भनिन्छ- "शोध उत्तरोत्तर हुन्छ, किन भने यो पूर्व-अन्वेषणमाथि निर्भर हुन्छ। अरुले पहिल्यै जे कुराको ज्ञान पाइसकेका छन्, त्यसबाट शोध अलग्ग रहन सक्दैन। तसर्थ यस शोधलेखमा पनि विगतको निरन्तरता हुनुका साथै बृहत्‌रूपमा हिन्दू अवधारणाको प्रतिनिधित्व गर्ने प्रयास भएको छ।

हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्त

कम्तीमा पनि "मानिसले ५ हजार वर्ष भन्दापनि अघि नै जान्न चाहेका कुरा मध्ये एउटा मानव-सञ्चारले कसरी काम गर्छ र आफ्नो सञ्चारलाई बढी प्रभावकारी कसरी बनाउन सकिन्छ? भन्ने थियो।"[३१] ज्ञानका अन्य विधामा झैं, सञ्चार सिद्धान्तका विकासका परिप्रेक्ष्यमा पनि भारतवर्षीय- वा हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको विकास प्राचीनकालमा कहिले भयो भन्ने तथ्य अस्पष्ट छ। यससम्बन्धी शोधहरू पर्याप्त मात्रामा नभई आकलन गर्न सकिने स्थिति छैन। पश्चिमी अध्ययनले देखाएअनुसार "... मानिसले ५ हजार वर्ष अघि नै अति प्रारम्भिक सञ्चार सिद्धान्तहरू विकास गर्दै रहेका भएतापनि त्यस्तो सञ्चार सिद्धान्तले गति लिएको भने करीब २५ सय वर्ष अघिदेखि मात्र हो। यस्तो कार्य प्राचीन ग्रीस र रोममा सुरु भयो। पाँचौं शताब्दी ई.पू.मा वाक्‌कलात्मक (अभिप्रेरणात्मक) सञ्चार सम्बन्धमा कोराक्सका कार्यहरू देखा परे।"[३२]

प्राचीन ग्रीस र रोममा भएका सञ्चार सिद्धान्तसम्बन्धी कार्य नै मौलिक र प्रथम हुन् भन्दा भारतवर्षीय विद्वानहरूको चित्त भने बुझ्दैन, जस्तो स्वामी दयानन्द सरस्वतीको "जतिपनि विद्या संसारमा फैलेको छ त्यो सब आर्यावर्त देशबाट मिश्र, यूनान, रोम हुँदै यूरोप र अमेरिका जस्ता देशहरूमा फैलेको हो" भन्ने दाबी रहेको छ।[३३]

पश्चिममा सञ्चार सिद्धान्तको विकासमा कोसेढुङ्गोको रूपमा रहने गरी प्राचीनकालका सञ्चारविद्

---

३० निर्मलमणि अधिकारी, *कम्युनिकेशन इन नेपाली प्रस्पेक्टीभ,* स्पेश टाइम टुडे, काठमाण्डौं, जनवरी १३, २००३ त्यस्तै, *इज इलेक्ट्रोनिक मिडियम दि सेकेण्ड गड? स्पेश टाइम टुडे*, फेब्रुअरी २१ २००३ तथा निर्मलमणि अधिकारी (सम्पा.), *आमसञ्चार र पत्रकारिता,* सुनकोशी प्रकाशन, काठमाण्डौं, वि.सं. २०६०; पृ. ५

आयोदधौम्य निर्मल, *खोई हाम्रो सञ्चार अवधारणा,? स्पेसटाइम दैनिक,* काठमाण्डौं; वि.सं. २०६० कात्तिक ८। हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्त सम्बन्धी सिङ्गो पुस्तक हालसम्म एउटै पनि प्रकाशन नभएको अवस्था छ भने यस विषयमा हालसम्ममा एउटै मात्र शोधकार्य भएको छ। पूर्वाञ्चल विश्वविद्यालय अन्तर्गत स्नातकोत्तर तह -आमसञ्चार र पत्रकारिता) को शैक्षणिक प्रयोजनका लागि निर्मलमणि अधिकारीद्वारा लेखिएको शोधपत्रको शीर्षक *'हिन्दू अवधारणामा सञ्चार प्रक्रिया'* रहेको छ। त्यसै शोधपत्रमा नै सर्वप्रथम हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको ढाँचा प्रस्तुत गरिएको हो।

३१ स्टोन, सिन्गलेट्रि र रिचमोन्ड, पृ १

३२ स्टोन, सिन्गलेट्रि र रिचमोन्ड, पूर्ववत्,

३३ महर्षि दयानन्द सरस्वती, *सत्यार्थप्रकाश,* दयानन्द संस्थान, नई दिल्ली, संवत् २०२९, पृ. १८३

अरस्तुले वर्तमान समयमा 'अरस्तुकृत वाक्कला' भनिने कृति रचे। कतिपयले यस कृतिलाई वाक्कलाबारेमा लेखिएको अहिलेसम्मकै सबैभन्दा महान् कृति मानेका छन्। निश्चय नै त्यसपछिका २३ सय वर्षहरूमा यो सर्वाधिक प्रभावकारी रह्यो। बीसौं शताब्दीमा पनि सञ्चारको अरस्तेली अवधारणा नै प्रजातान्त्रिक मुलुकका मानिसहरूकालागि सञ्चार सिद्धान्तको प्रमुख स्रोत रह्यो।[३४]

अरस्तेली वाक्कलात्मक सिद्धान्त प्राचीनकालमै रचिएको भएतापनि त्यसको प्रभाव पश्चिमी जगत्मा कतिसम्म पर्‍यो भन्ने स्पष्ट पार्ने उदाहरणका रूपमा यो दृष्टान्तलाई पनि लिन सकिन्छ, सन् १९४८ मा लास्वेलले सञ्चार ढाँचा बनाउँदा अरस्तुले २३ सय वर्षअघि प्रस्तुत गरेको ढाँचा भन्दा त्यो फरक रहेन।[३५]

वाक्कलात्मक सिद्धान्तको आमसञ्चार-सिद्धान्तसँगको मिसावट स्वाभाविक थियो, किनकि दुबैको सरोकार ठूलो संख्यामा प्रापकहरूलाई प्रभाव पार्न चाहने स्रोत (व्यक्ति वा समूह) सँग थियो।[३६] सञ्चारको पश्चिमी अवधारणालाई अरस्तेली अवधारणाकै विस्तार भनिन्छ।[३७]

चेतनशील सामाजिक प्राणी भएकाले मानव सदैव एक-अर्कासँग सञ्चार प्रक्रियामा संलग्न रहेको हुन्छ। आफ्ना भावलाई कसरी अन्य मानवसमक्ष अभिव्यक्त गर्ने र कसरी आफ्नो अभिव्यञ्जनलाई बढीभन्दा बढी प्रभावकारी बनाउने? भन्ने सोच पनि उसमा सधैं रहन्छ। जब काव्यको विकास भयो, यो भावना कविहरूमा अझ प्रबल रूपमा देखियो। रसास्वादनमा असफल काव्य लोकप्रिय नहुने हुनाले कुनैपनि कविले आफ्नो अनुभूति कसरी सर्वसाधारणसम्म सहज सम्प्रेषणीय हुन्छ भन्ने सोच राख्नु र काव्यशास्त्रीहरूले पनि काव्यको सम्प्रेषणीयताको रहस्य बुझ्ने प्रयत्न गर्नु स्वाभाविकै हो। साधारणीकरणको सिद्धान्त यस्तै प्रयत्नको देन हो। काव्यको सम्प्रेषणका सन्दर्भमा प्रतिपादित साधारणीकरण सिद्धान्तलाई सामान्यीकरण गरेर यसलाई हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको रूपमा व्याख्या गरिएको हो। यसरी हेर्दा हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको मूल भारतवर्षीय काव्यशास्त्र रहेको देखिन्छ।[३८]

साधारणीकरण सिद्धान्त भरतमुनिकृत नाट्यशास्त्रका रस-सूत्रको व्याख्याका क्रममा आएतापनि "भरतमुनिले साधारणीकरण संज्ञाको प्रयोग गरेका थिए वा थिएनन् भन्ने बारेमा यकीन गर्न सकिएको छैन"।[३९] दशौं शताब्दीका काव्याशास्त्राचार्य भट्टनायकले साधारणीकरणको बारेमा बीचर गरेको तथ्य चाहिं सुविख्यात नै छ जहाँ उनले रसास्वादनमा साधारणीकरण प्रक्रियालाई स्पष्ट पारेका छन्।[४०]

> "... भरतसूत्रका पहिला व्याख्याकार भट्ट लोल्लट र शङ्कुकले शब्दशः 'साधारणीकरण'को उल्लेख नगरे पनि आफ्ना व्याख्यानहरूमा उनीहरू साधारणीकरणकै सेरोफेरोमा चक्कर लगाइरहेका देखिन्छन्। ... भट्टनायक र अभिनवगुप्तभन्दा पहिले नै भट्ट लोल्लट र शङ्कुकका व्याख्यानमालामा साधारणीकरणका अवतारको वातावरण बनिसकेको थियो। आचार्य अभिनवगुप्तले भरतमुनिले नै साधारणीकरणको सर्वप्रथम निर्देश दिएका हुन् भने पनि भट्टनायकलाई नै साधारणीकरणका विनियोगको श्रेय दिइन्छ।" [४१]

---

३४ स्टोन, सिन्गलेट्रि र रिचमोन्ड पूर्ववत्,

३५ उमा नरौला, *मास कम्युनिकेशन थ्योरी एन्ड प्राक्टीस,* हर-आनन्द पब्लिकेशन्स, न्यू दिल्ली, १९८८, पृ ४७

३६ स्टोन, सिन्गलेट्रि र रिचमोन्ड पूर्ववत्

३७ जे.स. यादव, *कम्युनिकेशन रिसर्च इन् इन्डिया: सम रिफ्लेक्सन, इस्युज इन मास कम्युनिकेशन दि बेसिक कन्सेप्टस्,* भोल्युम १,इन्डियन इन्स्टिच्युट अफ मास कम्युनिकेशन, न्यू दिल्ली १९९८ पृ १८९

३८ *इन्डियन थ्योरी अफ कम्युनेकेशन, कम्युनिकेटर,* पूर्ववत्

३९ जे.स. यादव,, पूर्ववत् १८८

४० धीरेन्द्र वर्मा (सम्पा.), *हिन्दी साहित्य कोश,* भाग १, ज्ञानमण्डल लि.,वाराणसी, द्वितीय संस्करण, सं. २०२०; पृ. ९०८-९०९

सो सिद्धान्तलाई वैदिककालसम्म नै तन्काउने प्रयत्न पनि भएका छन्।[४२] कुन व्यक्तिलाई यसको प्रतिपादनको श्रेय दिने भन्ने प्रश्न आफ्नो ठाउँमा छँदैछ तथापि साधारणीकरणको सिद्धान्त संस्कृत साहित्यको विशिष्ट देन हो भन्ने छर्लङ्गै छ।[४३]

साधारणीकरण सिद्धान्तले विशेष व्यक्तिको अनुभूति सर्वजनको अनुभूति कसरी बन्न जान्छ? भन्ने प्रश्नको राम्रो समाधान प्रस्तुत गऱ्यो। सन्देशको आदान-प्रदान प्रक्रियामा संलग्न प्रेषक र प्रापकबीच तेरो मेरो भन्ने भावना हटी भावात्मक साझेदारी वा एकत्व (साधारणीकरण) हुने हुनाले प्रेषकको सन्देशको रसास्वादन गर्न प्रापक सक्षम हुन्छ।[४४]

"साधारणीकरणमा कुनै भावको कुनै विषय यस रूपमा ल्याइन्छ कि साझा रूपले त्यही भाव सबैको आलम्बन बनोस्। यसको तात्पर्य यो हो कि साहित्यकार जुन वस्तुलाई आफ्नो भावको आधार बनाउँछ, त्यसको अभिव्यक्ति यसरी हुनुपर्छ त्यसको 'स्व' सबैको 'स्व' होओस्।"[४५] अर्को शब्दमा भन्नेपर्दा "साधारणीकरणद्वारा भाव विशिष्ट स्थितिमा नरहेर साधारण स्थितिमा आउँछन्।"[४६]

मानव-मानवबीचको भेद नाम, रूप, जाति, भाषा, संस्कृति आदि कारणहरूले गर्दा नै भएको हो। यस्तै भेदहरूले गर्दा नै मानव र मानवबीच विषमता हुने हो। भनिएको पनि छ कि "स्वार्थवश मानिस भिन्न भिन्न दलमा छुट्टिएका छन्, तथापि मानवता सर्वत्र एउटै छ। सुख दुःखको अनुभूति उही छ, सृष्टि र स्थितिको तीव्र प्रेरणा तथा मृत्युभय उस्तै छ।"[४७] यदि उनीहरूकाबीचको भेद वा विशिष्टतालाई हटाइदिने हो भने सबैजना मानव नै हुन्। "यस अवस्थामा एक मानवका दुःखसुखका भाव अर्काबाट फरक हुन सक्तैनन्। अतः भावको मानवीकरण नै अर्को शब्दमा साधारणीकरण हो।"[४८] भावको मानवीकरणलाई साधारणीकरण भनेर बुझ्दा हामी के निष्कर्षमा पुग्छौं भने यो प्रक्रिया हुन नसकेको खण्डमा एक मानवले अर्को मानवलाई बुझ्न र भावहरूको साझेदारी गर्न नसक्ने हुन्छ। भावको साधारणीकरण हुन्छ, त्यसैले मानव-मानव बीचमा साझापन (अपनत्व, सहृदयता) को अनुभूति हुन्छ र मानव सामाजिक प्राणीका रूपमा बाँच्न सक्षम हुन्छ।

"भट्टनायकको ग्रन्थ विनष्ट भएकाले उनले जे प्रतिपादन गर्न चाहेका थिए, त्यसको स्वरूपलाई ठीक ठीक बुझ्न कठिन छ"[४९] भनिएतापनि वास्तवमा भट्टनायकले मानव-मानव बीचमा सन्देशको आदान-प्रदानको मुख्य उद्देश्य आपसमा भावको साझेदारी वा साझा अनुभूति नै हो भन्ने मानेर त्यस प्रक्रियालाई 'साधारणीकरण'को रूपमा व्याख्या गरेका हुन् भन्ने बुझिन्छ। सोही प्रक्रियालाई नै पश्चिमी सन्दर्भमा 'कम्युनिकेशन' भनिएको हो। 'साधारणीकरण'लाई अंग्रेजीमा 'जनरलाइज्ड प्रिजेन्टेशन'[५०] तथा 'सिम्प्लिफिकेशन'[५१] भन्ने गरेको पाइन्छ। 'साधारणीकरण'लाई विद्वानहरूले 'सामान्यीकरण' नै मानेका

---

४१ भानुभक्त पोखरेल, *सिद्धान्त र साहित्य,* साझा प्रकाशन, काठमाडौं, दोस्रो संस्करण, २०५९, पृ. ११४

४२ आयोदधौम्य निर्मल, *भट्टनायक र 'साधारणीकरण'को पुनरुद्धार,* स्पेसटाइम दैनिक, काठमाण्डौं, वि.सं. २०६० मंसिर ६

४३ डा. केशवप्रसाद उपाध्याय, *साहित्य-प्रकाश,* साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं, चतुर्थ संस्करण, वि.सं. २०४४, पृ. २७२

४४ "परस्य न परस्येति ममेति न ममेति च। तदास्वादे विभावादेः परिच्छेदो न विद्यते।"

४५ प्रा. गोविन्दप्रसाद भट्टराई, *पूर्वीय काव्य सिद्धान्त,* नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान, काठमाण्डौं, वि.सं. २०३१, पृ. २५

४६ पूर्ववत्, पृ. १२७

४७ रत्नध्वज जोशी, *साहित्यको अध्ययन,* साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं; वि.सं. २०४१; पृ. २२

४८ हेमाङ्गराज अधिकारी, *पूर्वीय समालोचना-सिद्धान्त,* साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं, चौथो संस्करण, वि.सं. २०४८, पृ. ३५

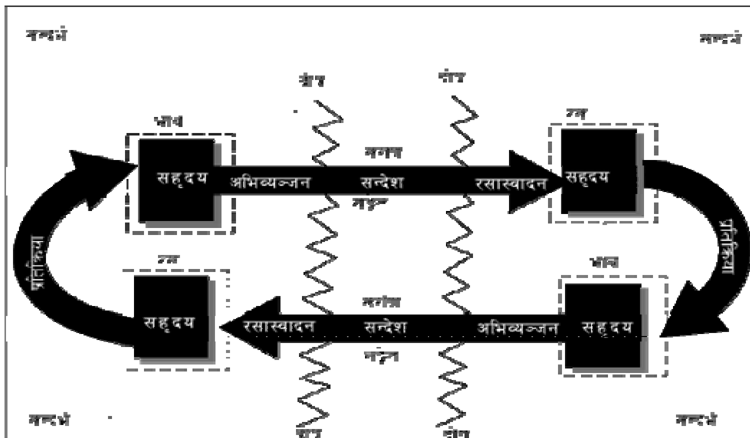
४९ डा. ए. बी कीथ, *संस्कृत साहित्यको इतिहास* (अनु. डा. मङ्गलदेव शास्त्री) मोतिलाल बनारसीदास, दिल्ली, सन् १९७८ पृ ९२

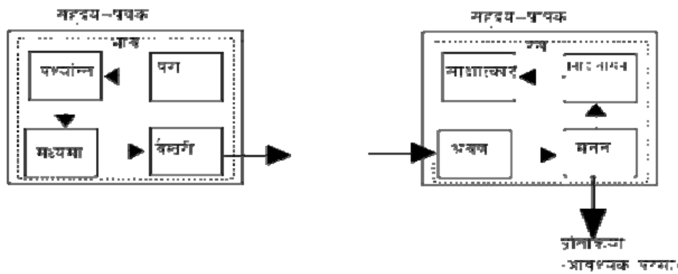
छन्।[५२] साधारणीकरणलाई सामान्य सम्प्रेषणीयताको अर्थमा लिई यसलाई बोधगम्यताको रूपमा बुझाइएको पनि पाइन्छ।[५३] वास्तवमा पश्चिममा 'कम्युनिकेशन' र पूर्वमा 'साधारणीकरण' भनेर एकै प्रक्रियालाई बुझाउन खोजिएको देखिन्छ।

दार्शनिक एवम् सांस्कृतिक भिन्नताले गर्दा बुझाइमा निजात्मक विशिष्टता अवश्यै छ। साधारणीकरण सिद्धान्तको विषय भावको मानवीकरण भएकाले यसलाई सार्वजनीन सिद्धान्त मान्न सकिने अवस्थामा पनि यो सिद्धान्त हिन्दू-देन हो भन्ने तथ्यका आधारमा यसलाई 'सञ्चार-सिद्धान्त' मात्र नभनेर 'हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्त' भनिएको हो।

साधारणीकरणका तत्वहरू निम्न मानिएका छन्- सहृदय (प्रेषक र प्रापक), भाव, अभिव्यञ्जन, सन्देश, सरणि, रसास्वादन, सम्भाव्य दोष, सन्दर्भ, प्रतिक्रिया। जसलाई ढाँचागत रूपमा प्रस्तुत गरिएको छ।

साधारणीकरण-ढाँचा





चित्र स्रोतः हिन्दू अवधारणामा सञ्चार प्रक्रिया (शोधपत्र), पृ. ८४

५० नरेन्द्र चन्द्र वेदान्ततिर्थ (सम्पा.) *ममता भट्टको काव्यशाश्त्र,* दि कलकत्ता संस्कृत, सिरिज नं ६ १९३६ पृ.३५
५१ *कम्युनिकेशन रिसर्च इन् इन्डिया: सम रिफ्लेक्सन, इस्युज इन मास कम्युनिकेशन दि बेसिक कन्सेप्टस्* , पूर्ववत्
५२ धीरेन्द्र वर्मा (सम्पा.) *हिन्दी साहित्य कोश,* पूर्ववत्
५३ धीरेन्द्र वर्मा, पूर्ववत्, पृ. ९१०

सहृदय

साधारणीकरण प्रक्रियाको सबैभन्दा महत्वपूर्ण तत्व 'सहृदय' हो, जसमा सन्देश प्रेषक र सन्देश प्रापक दुई पक्ष हुन्छन्। 'सहृदय' ती हुन्, जसमा 'सहृदयता' छ। सामान्य अर्थमा समान हृदय हुनुलाई 'सहृदयता' भनेर बुझिन्छ, जहाँ दुई पक्षबीच कुनै भावात्मक अन्तर रहँदैन। विशेष अर्थमा भारतवर्षीय काव्यशास्त्रमा 'सहृदयता' भनेर सन्देश आदान-प्रदानको निमित्त तयार रहने समान अभिमुखिकरणलाई जनाउन खोजिएको हो।[५४] जति बढी 'सहृदयता' भयो, सहृदयहरूको साधारणीकरण उति नै बढी प्रभावकारी बन्छ।[५५] तापनि सामान्यतया साधारणीकरण प्रक्रियामा 'सहृदय' शब्दलाई यसको प्राविधिक संज्ञामा बुझ्नुपर्दछ।

कारणबिना कार्य नहुने र कार्य भएपछि कारण अवश्यै हुने हुनाले प्रेषक र प्रापक (सहृदयहरू) एक-अर्काका परिपूरक हुन्। एकातिर सहृदयको अस्तित्वबिना साधारणीकरण प्रक्रिया आरम्भ हुँदैन भने अर्कोतिर पनि कुनै सहृदय नभइकन त्यो प्रक्रियाले पूर्णता प्राप्त गर्न सक्दैन। कसैले सञ्चार गर्दा उसले कुनै प्रापकलाई लक्ष्य गरेको हुन्छ र यता कसैले केही सन्देश प्राप्त गर्नुको अर्थ प्रेषक वा स्रोतको पूर्व-अस्तित्व रहेको निश्चय हुन्छ।

सञ्चार प्रक्रियामा संलग्न मानव वा व्यक्ति नै त्यस प्रक्रियाका लागि 'सहृदय' हुन्। जस्तै- नाट्य प्रदर्शनको सन्दर्भमा नट-नटी र दर्शकहरू सहृदय हुन्; जहाँ नट-नटी 'प्रेषक' र दर्शकहरू 'प्रापक' हुन्। यसलाई अझ बृहद् अवधारणात्मक सामान्यीकरण गर्दा आध्यात्मिक तहको साधारणीकरणमा परमात्मा र जीवात्मा 'सहृदय'का रूपमा हुन्छन्। यहाँ परमात्मा र जीवात्मालाई प्राविधिक संज्ञामा मात्र 'सहृदय' भनिएको हो।

भाव

मानवभित्र अनेकौं संवेगात्मक भावहरू अनुभव, वासना एवं संस्कारका रूपमा सँगालिएका हुन्छन्। भरतमुनिका अनुसार भाव मानसिक अवस्थाहरूको व्यंजक प्रदर्शन हो।[५६] "भाव बाहिरबाट आउँदैनन्, तिनीहरूको स्थिति सदैव हृदयमा रहन्छ। इच्छाको संयोगद्वारा केवल तिनीहरूमा वेग आउँछ।"[५७] "जुन भावहरू स्थायी रूपमा मनलाई आबद्ध गरेर रहेका हुन्छन्, ती स्थायी हुन्।"[५८] नाट्यशास्त्रमा रति, हास, शोक, क्रोध, उत्साह, भय, जुगुप्सा तथा विस्मय, यति आठओटा स्थायी भाव हुन् भनी बताइएको छ (ना. ६।१८) मानिसको अभ्यन्तरमा रहने कतिपय भाव अस्थायी हुन्छन्।"... कहिले अनुभूत हुने र कहिले दबिने किसिमका अस्थिर वा गतिशील भाव व्यभिचारी वा सञ्चारी कहिन्छन्।"[५९] अर्को शब्दमा भन्नेपर्दा, "अनगिन्ती मनका संवेगहरू, जुन क्षण-क्षणमा देखिने र बिलाउने प्रवृत्तिका हुन्छन्, तिनीहरूलाई व्यभिचारी अथवा संचारी भाव मानिन्छ। यिनीहरू समुद्रका तरङ्ग झैं अस्थिर हुने हुनाले स्थायी भावलाई आस्वादनको

---

५४ तुलनीय"The significant postulate in sadharanikaran is that the parties involved in communication should be Sahridaya, that is, having common sympathetic heart. It is perhaps a poetic expression used for being or having common orientation. Sahridaya is not co-terminus with predisposition in favor or against.. It means identification of the 'communicator' with 'receiver' of communication." जे एस यादव पूर्ववत्

५५ आइ.पी तिवारी, पूर्ववत्

५६ *हिन्दी साहित्य कोश,* पूर्ववत्

५७ *पूर्वीय काव्य सिद्धान्त,* पूर्ववत्, पृ. १३७

५८ *पूर्वीय समालोचना-सिद्धान्त,* पूर्ववत्, पृ. २९

५९ डा. केशवप्रसाद उपाध्याय (२०४४) पृ. २२४ मा उद्धृत साहित्यदर्पणकार विश्वनाथकृत परिभाषा

अवस्थामा पुऱ्याउन सहायता मात्र गर्न सक्छन्।"[६०] भावको कारणले नै सहृदयहरू साधारणीकरण प्रक्रियामा संलग्न हुने हुन्। यदि मानिससँग भाव हुने थिएन र तिनलाई अर्को व्यक्ति वा समूहसमक्ष पुऱ्याउन, भावको साझेदारी गर्न चाहँदैनथ्यो भने सञ्चार प्रक्रियाको आवश्यकता पनि हुनेथिएन।

भावलाई बाहिर प्रकट हुन कुनै सङ्केत (कोड)को आवश्यकता पर्दछ- भाषा वा हावभाव इत्यादि। यसरी भावले आफूलाई कुनै सङ्केतका रूपमा प्रस्तुत हुने अभिव्यञ्जनको प्रक्रियाबाट गुज्रनु पर्दछ। हामी जे बोलौं, जे जस्ता हाउभाउ प्रदर्शित होऊन्, वा जेसुकै चेष्टा गरियून्, ती सबै भावका अभिव्यक्ति हुन्।

अभिव्यञ्जन

अभिव्यञ्जनलाई भाव-प्रकाशन पनि भन्ने सकिन्छ। अभिव्यञ्जन प्रक्रियामा प्रेषकले आफ्नो भावलाई लक्ष्यित प्रापकले ग्रहण गर्न सक्ने रूपमा प्रस्तुत गर्दछ। "अभिव्यक्ति (अभि+वि+अञ्ज+क्तिन्) संस्कृत शब्द हो। यसको सामान्य अर्थ- हृदयमा उब्जेको मनोभावलाई सहजतासाथ व्यक्त गर्ने, बाहिर जनसमक्ष पुऱ्याउने काम वा क्रिया हो।"[६१] सहृदयले आफूलाई साधारणीकरण प्रक्रिया (वा सञ्चार प्रक्रिया)का लागि तत्पर गराएपछि उसले आफ्नो आशयलाई अभिव्यक्त गर्नु पर्दछ। अभिव्यञ्जन शब्दतः वा गैर-शब्दतः हुनसक्छ। अभिव्यञ्जनविना बीचर वा भावले मूर्त रूप लिन नसक्ने हुँदा तिनको आदान-प्रदान हुन सक्दैन। साधारणीकरणको निमित्त प्रापकको पात्रताअनुरूपको अभिव्यञ्जन अत्यावश्यक छ। अभिव्यञ्जन प्रक्रियामा सङ्केत (कोड) पनि अभिन्न रहेको हुन्छ।

सन्देश

सन्देश भन्नेले प्रेषकले संकेतन गरेको तत्व हो। यो कुनै सङ्केत, इशारा, बोली वा लिखत पनि हुनसक्छ। शाब्दिक सञ्चारमा भाषात्मक वा लेखात्मक शब्द तथा गैर-शाब्दिक सञ्चारमा हावभाव आदिका रूपमा सन्देश हुन्छन्। नाट्यशास्त्रमा आङ्गिक अभिनय अन्तर्गत वर्णन गरिएका विभिन्न अङ्ग-उपाङ्गका कर्महरू गैर-शाब्दिक सन्देशका उदाहरण हुन् भने नट-नटीले शब्दतः अभिव्यक्त गरेका कुराचाहिं शाब्दिक सन्देशका उदाहरण हुन्। वेदवचन देखि लिएर अनेक काव्यका वर्णन पनि शाब्दिक सन्देशकै उदाहरण हुन्।

सरणि

प्रेषकको सन्देश जुन माध्यमद्वारा प्रापकसम्म पुग्दछ, त्यो साधन नै सरणि हो। कस्तो सरणि प्रयुक्त हुने? भन्ने कुरा सन्देशको प्रकृतिले निर्धारण गर्दछ। हिन्दू-शास्त्रीय अवधारणा अनुसार भौतिक तहका सन्देशहरू पञ्चेन्द्रियमार्फत् प्रापकसम्म पुग्दछन्। शाब्दिक सन्देश (जस्तैः मानिसको बोली) ध्वनि तरङ्ग -आकाशमूलक)का सहायताले स्रोतन्द्रियमार्फत् प्रापकले प्राप्त गर्दछ, जहाँ श्रव्य माध्यम प्रयुक्त भयो। पार्थिवमूलक घ्राणेन्द्रियले गन्ध ग्रहण गर्दा नस्य माध्यम प्रयुक्त हुन्छ। प्रकाशकिरण (तैजस) का

---

६० *पूर्वीय समालोचना-सिद्धान्त,* पूर्ववत्

६१ हंसपुरे सुवेदी, *नेपाली लोकपद्य परिचय-विवेचना,* नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान, काठमाण्डौं, वि.सं. २०६०, पृ. ११

सहायताले चाक्षुस माध्यमबाट पनि सन्देश प्राप्त हुनसक्छ। जिभ्रोमार्फत् रसात्मक सन्देश प्राप्त हुँदा रस (जलमूलक) माध्यम प्रयुक्त हुन्छ। छालामार्फत् स्पृश्य सन्देश प्राप्त हुँदा वायवीय माध्यम प्रयुक्त हुन्छ।

हिन्दू अवधारणामा चक्षुलाई तैजसरूप मानिएको छ भने यसले चाक्षुस सन्देश ग्रहण गर्दछ। रसनालाई जलीयरूप मानिएको छ जसले रसात्मक सन्देश ग्रहण गर्दछ। घ्राणलाई पार्थिवरूप मानिएको छ जसले नस्य सन्देश ग्रहण गर्दछ। त्वक्लाई वायवीयरूप मानिएको छ, यसले स्पृश्य सन्देश ग्रहण गर्दछ। कर्णलाई आकाशरूप मानिएको छ यसले श्रव्य सन्देश ग्रहण गर्दछ। यी पाँचओटै इन्द्रिय भौतिक हुन् भनी मीमांसा-दर्शनमा सिद्ध गरिन्छ। छैटौं इन्द्रियको रूपमा मन रहेको छ।[६२] भनिएको छ मनबाट आकाश, आकाशबाट वायु, वायुबाट तेज, तेजबाट जल र जलबाट पृथ्वीको सृष्टि भएको हो।[६३] त्यसैले मन नै सबै इन्द्रियहरूको मूल हो। इन्द्रियका कार्यमा मनलाई कार्य वहन गर्ने 'विभु' मीमांसाले मानेको यही कारणले हो। आत्माकोलागि मन नै माध्यम वा सरणि हो। आत्मा अनुभवकर्ता अथवा फलोपभोक्ता हो। शरीर अनुभवको स्थान हो र इन्द्रियहरूचाहिं अनुभवका साधन हुन्। वास्तवमा हिन्दू संस्कृतिमा शरीर स्वयम्मा एउटा साधन मात्र हो, जसलाई उपयोग गरेर आत्माले परमात्मासँग साक्षात्कार गर्दछ।[६४]

रसास्वादन

प्रेषकको भाव अभिव्यञ्जन भई उपयुक्त सङ्केत (जस्तैः शाब्दिक सञ्चारमा भाषा) मा सन्देश बनी सरणिमार्फत् प्रापकसम्म पुग्दछ। प्रेषकको भावलाई प्रापकसम्म पुगी त्यसलाई ग्रहण गर्ने, बुझ्ने र 'रसास्वादन' गरेपछि बल्ल साधारणीकरण प्रक्रियाको सार्थकता हुन्छ।

रस संज्ञालाई भौतिक तथा भावात्मक दुवै अर्थमा हिन्दू अवधारणामा प्रयोग गरिएको हुन्छ। "सगुण सृष्टिको रचना-क्रममा 'रस' रसनेन्द्रियको विषय हो, यो रसन अर्थात् आस्वादन रूपमा आत्माको अनुभव हो।"[६५] "भारतीय वाङ्मयमा रस शब्दको सर्वप्रथम प्रयोग ऋग्वेदमा पाइन्छ।"[६६] यसपछि अन्य वेद तथा उपनिषद्मा पनि यसको प्रयोग भएकै छ। हिन्दू मान्यतामा 'सर्वं रसमयं जगत्' अर्थात् सबै जगत् रसमय छ भनेर यस संज्ञाको व्याप्तिलाई दर्शाइएको छ।

प्रेषकको अभ्यन्तरमा निहित भावले अभिव्यञ्जन प्रक्रियाबाट गुज्रेर कुनै सङ्केत-विशेष (कोड) मा अभिव्यक्त हुँदै सन्देशका रूपमा प्रापकसम्म आएपछि ग्रहण भएको सन्देश नै अभ्यन्तरमा आस्वाद्य हुने हो। त्यही आस्वादननै रसका रूपमा अनुभूत हुन्छ। रसको पूर्वरूप भाव हो। यसरी भावको 'इन्कोडिङ्ग' गरी प्रेषकले अभिव्यक्त गरेको सन्देश नै 'डिकोडिङ्ग' भएपछि प्रापकले रसका रूपमा आभ्यन्तरमा ग्रहण गर्दछ। प्रेषकले अभ्यन्तरको भावलाई अभिव्यञ्जन प्रक्रियामार्फत् प्रकट गर्दछ भने त्यसको प्रति-प्रक्रियामा प्रापकले आफूलाई प्राप्त सन्देशलाई बाह्य स्वरूपबाट अभ्यन्तरमा अनुभूत गर्दछ। यस्तो कार्यलाई हामी 'श्रवण चतुष्टय' ('श्रवण', 'मनन', 'निदिध्यासन' र 'साक्षात्कार') को हिन्दू अवधारणाबाट व्याख्या गर्न

६२ गीतामा भनिएको छ- "इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनो ऽनुविधीयते । "
अर्थात् यी चरेर हिंड्ने इन्द्रियहरूका साथमा मनपनि सँगसँगै रहन्छ। -श्रीमद्भगवतगीता २, ६७

६३ मनुस्मृति १, ७५-७८

६४ सरणिको प्राविधिक पक्ष पनि हुन्छ। हिन्दूशास्त्रमा त्यसको अवस्था कस्तो छ भन्ने पक्ष अर्कै शोधको विषय भएकाले यहाँ त्यसमा प्रवेश गरिएको छैन।

६५ प्रा. गोविन्दप्रसाद भट्टराई २०३१, पृ. १२२

६६ भानुभक्त पोखरेल; *साहित्यिक अनुशीलन*; साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं; वि.सं. २०३५; पृ. १००

सक्दछौं।

लौकिक वा भौतिक सन्देश श्रवण र मननमै आस्वाद्य हुन्छन् भने आध्यात्मिक सन्देश त्यसभन्दा पनि पर निदिध्यासन र साक्षात्कारसम्म पुग्ने हुन्। साक्षात्कार अति दुर्लभ छ, जबकि मानव जीवनको परम-प्राप्ति यही हो। 'साक्षात्कार'मा त तत्वबोध नै हुन्छ र यही ज्ञानको परमावस्था हो, जहाँ 'ब्रह्मज्ञान' हुन्छ। रसास्वादनको यो परमावस्थामा ब्रह्म-साक्षात्कार हुने भएकाले नै उपनिषद्मा 'रसो वै सः' (तैत्तिरीयोपनिषद्, सप्तम अनुवाक) भनिएको हो।

यसरी बुझ्दा मानवीय भाव मात्र होइन 'ब्रह्म' पनि आस्वाद्य छ। "ब्रह्म रसस्वरूप छ, परमास्वाद्य स्वरूप छ, परम सौन्दर्य-माधुर्य-निकेतन छ, परम प्रेमास्पद छ। यो रसस्वरूप ब्रह्म नै वैचित्र्यमय जगत्मा विभिन्न रूपमा प्रकट भएर (अनादि-अनन्तकाल) आत्मरमण, आत्मविलास, आत्म-रसास्वादन गरिरहेको छ। विश्व-जगत्मा सर्वत्र नै रसको विलास छ, सर्वत्र नै आनन्दको क्रीडा छ। विश्वमा जतिपनि संघर्ष, जीवन-संग्राम, घात-प्रतिघात र आपत-बीभत्सतामय युद्ध-विग्रह प्रभृति हुन्छन् ती सबमा पनि एक अनन्त चैतन्यघन रसस्वरुप ब्रह्मकै बीचत्र रसविलास चल्दछ- उसैको रस-प्रवाह बहन्छ। उपनिषद्को दृष्टिमा सबै रसमय छन्, सबै सुन्दर छन्, सबै आस्वाद्य छन्।"[६७]

प्रेषकका भाव प्रापकसम्म पुग्दैमा प्रापकले रसास्वादन गर्न सकिहाल्छ भन्ने भ्रममा हामी पर्नु हुँदैन। प्रेषक र प्रापक बीच सहृदयता जति धेरै छ, उति नै रसास्वादन सफल हुन्छ। रसास्वादन हुन नसक्ने अवस्थाबारेमा पनि काव्यशास्त्रीहरूले चर्चा गरेका छन्।

सम्भाव्य दोषः

साधारणीकरण प्रक्रियाको आदर्श स्थितिमा भावको पूर्णतया साधारणीकरण हुनुपर्ने हो तापनि अनेक कारणले त्यसो हुन सक्दैन। यसको निमित्त यही नै कारण हुन्छ भन्ने छैन, अनेक कारण हुन सक्छन्। कहिले प्रेषकको अक्षमताले उसको भावको उपयुक्त अभिव्यञ्जन नहुनसक्छ वा प्रापकको अक्षमताले ऊ सन्देशलाई राम्ररी ग्रहण गर्न नसक्ने हुनसक्छ। भावको रसास्वादन नभइदिने र साधारणीकरण प्रक्रिया राम्ररी सम्पन्न नहुने संभावना सदैव विद्यमान रहन्छ। यसैलाई ख्याल राखेर काव्यशास्त्रीहरूले 'रसदोष' र 'रसबिघ्न' को चर्चा गरेका छन्। प्रेषक र प्रापकबीच जति बढी सहृदयता छ, 'रसदोष' तथा 'रसबिघ्न'को सम्भावना उति नै कम रहन्छ।

सन्दर्भ

सन्देशको आदान-प्रदान प्रक्रियामा प्रत्यक्ष प्रभाव पार्ने एउटा प्रमुख तत्व त्यो प्रक्रियासँग सम्बद्ध 'सन्दर्भ' पनि हो। एउटै शब्द वा चेष्टाको पनि 'सन्दर्भ' अनुसार फरक अर्थ लाग्दछ। 'सन्दर्भ'मा समानता भयो भने प्रक्रियामा संलग्न पक्षहरूबीच सहृदयतामा पनि सकारात्मक असर पर्न गई रसास्वादन राम्ररी हुन्छ र प्रक्रिया सफल हुनगई साधारणीकरणको लक्ष्य प्राप्त हुन्छ।

मीमांसा-दर्शनमा चर्चा गरिएको छ 'सैन्धव' भन्ने एउटै शब्दको अर्थ 'नून' पनि हुन्छ, सिन्धुदेशीय घोडा पनि हुन्छ; अब तरकारी पकाउँदा 'सैन्धव' मागेको हो भने नून दिनुपर्‍यो र यात्राकालागि मागेको हो

६७ आचार्य अक्षयकुमार वन्द्योपाध्याय, *उपनिषद्की दिव्य शिक्षा*, कल्याण उपनिषद् अङ्क, गीताप्रेस, गोरखपुर, सन् १९४९, पृ. ४०

भने घोडा दिनुपर्‍यो।[६८] एउटा संस्कृतिमा टाउको निहुर्‍याउनुको अर्थ जे बुझिन्छ, अर्को संस्कृतिमा पनि त्यहीं भन्ने छैन।

'सन्दर्भ' संस्कृति-सापेक्ष पनि हुनसक्छ, देश-सापेक्ष, वा भाषा-सापेक्ष पनि हुनसक्छ। पश्चिमी सन्दर्भमा महिलाको हिडाइलाई बिरालाको हिडाइसँग तुलना गरेर 'क्याट्-वाक्' भन्दा गौरव मान्ने चलन छ भने हिन्दू संस्कृतिका सन्दर्भमा बिरालाको जस्तो हिंडाइ अलच्छिनको मानिन्छ र महिलाको आदर्श हिडाइलाई हात्तीको हिंडाइसँग तुलना गरेर 'गजगामिनी' उपमा दिइन्छ। (यद्यपि पछिल्ला दिनहरूमा नेपाल तथा भारतमा पनि 'क्याट्-वाक्'ले स्वीकार्यता प्राप्त गरेको देखिन्छ र यो हिन्दू परम्परागत सोचलाई पश्चिमी सोचले विस्थापित गरेको एउटा उदाहरण हो।) उही भाषाको शब्दको पनि सधैं एउटै अर्थ नआएर 'सन्दर्भ'अनुरूप अर्थ्याउनु पर्ने हुनसक्छ। त्यस्तै गैर-शाब्दिक सन्देशको सम्प्रेषणमा पनि एउटै क्रियाका विभिन्न सन्दर्भमा विभिन्न अर्थ हुने कुरा नाट्यशास्त्रानुसारका विभिन्न आङ्गिकर्ममा देखिन्छ।

प्रतिक्रिया

साधारणीकरण प्रक्रिया 'प्रतिक्रिया' को कारणले चक्रवत् बन्न पुग्छ। 'श्रवणचतुष्टय'का क्रममा जुन दोस्रो चरणको 'मनन' छ, यस अन्तर्गत आफूले सुनेको कुरालाई बीचार गर्ने कार्य त गरिन्छ नै साथै आवश्यक भए पुनः सोधिएको पनि हुन्छ।[६९] सन्देश आफूले राम्ररी बुझेको भन्नेमा निःसन्देह नभई 'निदिध्यासन' हुन नसक्ने भएकाले प्रापकभित्र यस तहमा अनेक प्रतिक्रिया उत्पन्न भइरहेका हुन्छन्। यद्यपि अभ्यन्तरमा पैदा भइरहेका सबै प्रतिक्रियालाई व्यक्त गरिन्छ भन्ने छैन। यादवले जस्तो साधारणीकरणलाई असममित प्रक्रिया[७०] मान्ने हो भने त झन् यस्तो प्रतिक्रियाको सम्भावना अत्यन्त कम रहेको भन्नेपर्ने हुन्छ तर सबै प्रक्रियाका सन्दर्भमा त्यस्तो निष्कर्ष निकाल्न मिल्दैन। यो त प्रक्रियामा संलग्न प्रेषक र प्रापकको सम्बन्धमा भर पर्ने कुरा हो।

साधारणीकरण प्रक्रियाको चरण पूरा भइसकेपछि, अर्थात् प्रेषकको भाव अभिव्यञ्जन भई उपयुक्त सङ्केत (जस्तैः शाब्दिक सञ्चारमा भाषा) मा सन्देश बनी सरणिमार्फत् प्रापकसम्म पुगेर प्रेषकको भावलाई प्रापकले ग्रहण गर्ने, बुझ्ने र 'रसास्वादन' समेत गरेपछि पनि प्रतिक्रिया हुनसक्छ। लौकिक वा भौतिक तहमा यस्तो प्रतिक्रिया प्रायः प्रकट हुने भएतापनि आध्यात्मिक साधारणीकरणमा भने साक्षात्कार पछि कुनै कार्य र कारण समेत बाँकी नरहने हुँदा कुनै प्रतिक्रिया हुनुपर्ने हेतु नै रहँदैन।

'प्रतिक्रिया' भएको अवस्था छ भने त्यसबेला यो 'क्रिया'को उल्टो हुन्छ। 'क्रिया'मा व्यक्ति 'क' प्रेषक र 'ख' प्रापक रहेका थिए भने 'प्रतिक्रिया'मा तिनीहरूको भूमिका फेरिएर 'ख' प्रेषक र 'क' प्रापक बन्छ। त्यस्तै 'क्रिया'मा 'क'ले भाव-प्रकाशन (अभिव्यञ्जन) र 'ख'ले श्रवण गर्दथे भने 'प्रतिक्रिया'मा त्यसको उल्टो 'ख'ले भाव-प्रकाशन र 'क'ले श्रवण गरेको हुन्छ। यहाँ 'क' -जो 'क्रिया'मा प्रेषक र 'प्रतिक्रिया'मा प्रापकको भूमिकामा हुन्छ, श्रवण-चतुष्टयका सबै चरणमा पुग्दैन, केवल 'श्रवण' तथा 'मनन' नै पर्याप्त हुन्छ।

यसरी प्रेषकद्वारा अभिव्यक्त भाव उपयुक्त सन्देशको रूपमा सरणिमार्फत् प्रापकसम्म पुगी प्रापकले

६८ आयोदधौम्य निर्मल, *मीमांसार्-दर्शन निर्देशन*, प्रकरण-सात, मीमांसार् (दर्शनका दृष्टिमा वेद), घटना र बीचर साप्ताहिक, काठमाण्डौं;

६९ महर्षि दयानन्द सरस्वती; *सत्यार्थप्रकाश*; दयानन्द संस्थान, नई दिल्ली; संवत् २०२९; पृ. १६१

७० "Although the purpose of Sadharanikaran is to achieve commonness or oneness the process itself is an asymmetrical one." जे.एस. यादव, पूर्ववत् पृ. १८९

सन्दर्भ एवं सङ्केतको अनुकूलता र दोषको अभाव (वा अपेक्षाकृत कम मात्र अस्तित्व) मा त्यसलाई रसास्वादन गर्नु र त्यसको फलस्वरूप दुवै पक्षलाई साझापन वा एकत्वको अनुभूति हुनु नै साधारणीकरण हो।

'साधारणीकरण' शब्दावली सुन्दा जति सरल छ, प्रक्रिया तथा ढाँचा भने त्यति सरल छैन। वास्तवमा जटिल प्रक्रियाको सरल परिणति हुनु नै साधारणीकरणको विशेषता हो। सोही अनुरूप वेद, उपनिषद्का गहन सिद्धान्तलाई सर्वसाधारण जनसमुदाय समक्ष समेत लोकप्रिय गराउन प्राचीन ऋषि-मुनि, सन्त-महन्त, योगी-सन्यासीहरू सफल भएको दृष्टान्त पाइन्छ। हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्त अनुरूप नै हिन्दू-सञ्चार-व्यवहारमा पनि जटिललाई सरल एवं असाधारणलाई साधारण रूपमा सम्प्रेषण गर्न सकेकाले उनीहरूलाई साझेदारी, पारस्परिक समझदारी, सामूहिक क्रियान्वितिको उद्देश्य हासिल गर्न सफलता मिलेको थियो। यो सफलताले भारतवर्षको लौकिक/सामाजिक जीवनका साथसाथै आध्यात्मिक जीवनलाई पनि प्रभाव पार्‍यो।

तुलनात्मक अध्ययन

पश्चिमी-सञ्चार-सिद्धान्तलाई पूर्वीय अवधारणासँग तुलना गर्ने क्रममा गोर्डोनले किनकैडलाई उद्धृत गर्दै पश्चिमी-सञ्चार-सिद्धान्तलाई ग्रस्त तुल्याउने बौद्धिक पक्षपातहरू सात बुँदामा सूचिकृत गरेको पाइन्छ।[७१] ती बुँदाहरू निम्नानुसार रहेका छन्-

(क) सञ्चारलाई चक्रवत् प्रक्रियाका रूपमा नहेरी रेखीय रूपमा हेर्नु।

(ख) सम्बद्धता र अन्तरनिर्भरतालाई होइन सन्देशको स्रोतलाई महत्व दिनु।

(ग) सञ्चारीय उद्देश्यलाई तिनीहरूको बृहद् सन्दर्भबाट पृथकत्ता विश्लेषण गर्नु।

(घ) विशिष्ट सन्देशमा केन्द्रित भई मौनता, लय र समयलाई उपेक्षा गर्नु।

(ङ) मानव समझदारी, सहमति एवं सामूहिक क्रिया होइन अभिप्रेरणामा केन्द्रित हुने।

(च) सम्बन्धको अपेक्षा व्यक्तिलाई महत्व।

(छ) पारस्परिक कारणत्व ढाँचालाई होइन एकतर्फी यान्त्रिक कारणत्व ढाँचालाई उपयोग गर्नु। सजिलोको लागि हामी यसलाई 'पहिलो सूची' भनौं।

क्र. सं	अवधारणात्मक भेद छुट्ट्याउने आधार	गैर-पश्चिमा सिद्धान्त	पश्चिमा सिद्धान्त
१	प्रक्रियाको ढाँचागत प्रकृति	चक्रवत्	रेखीय
२	सहभागीहरूको सम्बन्धको प्रकृति	सम्बद्धता र अन्तरनिर्भरता	स्रोत वा प्रेषकको प्राधान्य
३	सन्दर्भ-सापेक्षता वा निरपेक्षता	सापेक्ष	निरपेक्ष
४	प्रक्रियाको उद्देश्य	समझदारी, सहमति एवं सामूहिकता	अभिप्रेरणा वा प्रापकलाई प्रेषकको प्रभावमा पार्नु
५	वैयक्तिकता वा सामूहिकता	सामूहिकता	वैयक्तिकता

पूर्वीय र पश्चिमा सिद्धान्तका अवधारणात्मक भेद -१, स्रोत- *हिन्दू अवधारणामा सञ्चार प्रक्रिया* (शोधपत्र), पृ. १०३

७१ मेरी अन्ना किड, *डायलगस् अन डिक्टोमीः दि ईस्ट/वेस्ट डिलेमा इन कम्युनिकेशन थ्योरी,* सियोल, कोरियामा भएको प्यासिफिक एन्ड एसियन कम्युनिकेशन एशोशिएसन कन्फ्रेन्स मा प्रस्तुत कार्यपत्र जुलाई २००२ मा आर डी गोर्डोन, *अ स्पेक्ट्रम अफ स्कलर्सः मल्टीकल्चरल डाइभर्सीटी एण्ड ह्युमन कम्युनिकेशन थ्योरी,* ह्युमन कम्युनिकेशन,२(१) १९९८/१९९९ पृ १-८

यसैगरी किनकैडको अध्ययनको आधारमा किन पूर्वीय र पश्चिमी सञ्चार अवधारणा बीचमा भेद छ भन्ने प्रश्नको उत्तर प्राप्त गर्न पाँचओटा आधारहरू सूचीकृत गरिएका छन्।[७२] ती हुन्-

(क) विश्लेषणको एकाइः पश्चिमी सिद्धान्तमा 'व्यक्ति' केन्द्रमा हुन्छ भने पूर्वीयमा व्यष्टि र समष्टिबीचको पारस्परिक हेतुतालाई दृष्टि पुऱ्याइन्छ।

(ख) सञ्चारको परिणाम वा उद्देश्यः पूर्वीय अवधारणा अनुसार पारस्परिक समझदारी कायम गर्नु सञ्चारको उद्देश्य हो भने अरस्तेली वाक्कलात्मक सिद्धान्तअनुरूप पश्चिमी अवधारणामा कसैमा अभिप्रेरणा पैदा गर्नु सञ्चारको उद्देश्य मानिन्छ।

(ग) भाषा र ज्ञानको सीमितताः पूर्वमा भाषा र इन्द्रियजन्य ज्ञानलाई सीमित र ईश्वरीय शक्ति -वा प्रकृति) लाई असीमित मानिएको छ, जुन पश्चिमा 'बुद्धिवादी' सोचसँग मिल्दैन ।

(घ) अनुभूति वा तर्कको प्राधान्यः पूर्वमा अनुभूतिलाई र पश्चिममा तर्कशक्तिलाई प्रमुखता दिइएको छ।

(ङ) मानव-संबन्धः पूर्वीय दार्शनिकले सम्बन्ध स्वयम्लाई महत्व दिन्छन् भने पश्चिमीहरूले सम्बन्धको हेतुलाई ख्याल राख्दछन्।

सजिलोको लागि यसलाई हामी 'दोस्रो सूची' भनौं। यसका निहित अर्थलाई निम्नानुसार तालिकाबद्ध गर्न सकिन्छ।

क्र.सं	अवधारणात्मक भेद छुट्ट्याउने आधार	पूर्वीय सिद्धान्त	पश्चिमा सिद्धान्त
१	विश्लेषणको एकाइ	व्यष्टि (व्यक्ति)	समष्टि (समूह वा समाज)
२	प्रक्रियाको उद्देश्य	समझदारी	अभिप्रेरणा
३	मानव सम्बन्धको महत्व	सम्बन्ध आफैंमा महत्वपूर्ण	सम्बन्धको कारण महत्वपूर्ण
४	अनुभूति वा तर्क प्राधान्य	भाषा र इन्द्रियजन्य ज्ञानको सीमितता हुने मानिएकाले आभ्यन्तरिक अनुभूतिमा जोड	भाषा र इन्द्रियजन्य ज्ञानप्रति आस्था भएकाले तर्कमा जोड

पूर्वीय र पश्चिमी सिद्धान्तका अवधारणात्मक भेद -२, स्रोत : हिन्दू अवधारणामा सञ्चार प्रक्रिया (शोधपत्र) पृ. १०४

दुवै सूची तथा यस शोधलेखमा अघिल्ला खण्डहरूमा गरिएका विश्लेषणलाई समेत पृष्ठभूमिमा राखेर पश्चिमा अवधारणाको सञ्चारसँग हिन्दू अवधारणाको सञ्चारलाई निम्नानुसारका छ ओटा आधारहरूमा तुलना गर्न सकिन्छ -

१) सञ्चार प्रक्रियाको ढाँचागत प्रकृति

२) सहभागीहरूको आपसी सम्बन्ध

३) सञ्चार प्रक्रियाको उद्देश्य

४) सन्दर्भ-सापेक्षता वा निरपेक्षता

५) व्यष्टि वा समष्टिको प्रधानता

६) इन्द्रियजन्य ज्ञान वा अन्तर्ज्ञानको प्राधान्य

सो तुलनालाई निम्नानुसार तालिकामा प्रस्तुत गर्न सकिन्छ-

७२ डि.एल. किनकेड, (सम्पा) *कम्युनिकेशन इष्ट एण्ड वेष्टः पोइन्टस् अफ डिपार्चर,* १९८७

क्र.सं.	तुलनाको आधार	हिन्दू अवधारणा	पश्चिमा अवधारणा	कैफियत
१	सञ्चारप्रक्रियाको ढाँचागत प्रकृति	चक्रवत्	रेखीय	
२	सहभागीहरूको आपसी सम्बन्ध	सहृदय	प्रेषक-प्राधान्यता	हिन्दूमा सम्बन्ध र यसको हेतु दुवैलाई ख्याल राखिने; तर पश्चिमामा सम्बन्धको हेतुमात्र हेरिने
३	सञ्चार प्रक्रियाको उद्देश्य	लौकिक वा भौतिकतहमा भावको साझेदारी, पारस्परिक समझदारी, सहमति एवं सामूहिक क्रियान्विति; आध्यात्मिकतहमा आत्मज्ञान एवं मोक्ष	अभिप्रेरणा	पश्चिमा अवधारणा लौकिक वा भौतिक तहमा मात्र सीमित रहेको
४	सन्दर्भ-सापेक्षता वा निरपेक्षता	सापेक्ष	निरपेक्ष	
५	व्यष्टि वा समष्टिको प्राधान्य	व्यष्टि र समष्टि दुवैको सुसंयोजन	व्यष्टि	हिन्दूमा सामाजिक व्यवहारमा सामूहिकता र आध्यात्मिक प्रयोजनमा वैयक्तिकता प्रधान
६	इन्द्रियजन्य-ज्ञान वा अन्तर्ज्ञानको प्राधान्य	अन्तर्ज्ञान	इन्द्रियजन्य-ज्ञान	हिन्दूको 'अन्तर्निहित-सञ्चार'प्रति र पश्चिमको 'आम-सञ्चारप्रति जोड

हिन्दू अवधारणात्मक सञ्चार र पश्चिमा अवधारणाको सञ्चार प्रक्रियाको तुलना,
स्रोत- हिन्दू अवधारणामा सञ्चार प्रक्रिया (शोधपत्र), पृ. १०८

उपसंहार

सञ्चारलाई संस्कृतिको सापेक्षतामा हेर्ने क्रम सुरु भएको चार दशक बितिसकेको देखिए तापनि हिन्दू सांस्कृतिक दृष्टिकोणबाट सञ्चार प्रक्रियालाई अध्ययन गर्ने कार्य प्रारम्भिक अवस्थामै छ ।

एउटा सन्दर्भ वा संस्कृतिमा गरिएका व्याख्या सबैतिर लागू नहुने तथ्यअनुरूप सञ्चार-सिद्धान्तका परिप्रेक्ष्यमा पनि नेपाली संस्कृतिसापेक्ष अध्ययन सुरु हुनु वाञ्छनीय छ र यसका लागि प्रथमतः सञ्चारको हिन्दू अवधारणात्मक अध्ययन गर्नु पर्ने हुन्छ। सञ्चार र संस्कृति अभिन्न मानिने र हिन्दू संस्कृति संसारका अन्य कुनैपनि संस्कृति भन्दा पृथक् भएको पृष्ठभूमिमा सञ्चारको पश्चिमा अवधारणाभन्दा पृथक् 'हिन्दू अवधारणा'को अध्ययन औचित्यपूर्ण देखिन्छ ।

यस लेखको उद्देश्य हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको रूपमा 'साधारणीकरण'को निरूपण गरी त्यसको ढाँचा प्रस्तुत गर्ने र पश्चिमा (अरस्तेली) अवधारणासँग सामान्य तुलना गर्ने रहेको छ। यो शोधकार्य मूलतः पुस्तकालयीय/प्रलेखात्मक सञ्चार-शोध हो।

तथ्य-सङ्कलन द्वितिय स्रोतहरूबाट गरिएको छ। विभिन्न प्रलेख अध्ययन गरी तिनमा रहेका सम्बद्ध अंशको टिपोट, सङ्कलित तथ्यहरूको व्याख्यात्मक तथा तुलनात्मक चर्चाबाट तर्कसम्मत आधार स्थापना एवं

तथ्यहरूको विश्लेषणअनुरूप आगमनात्मक निष्कर्षमा पुग्ने विधिलाई यस शोधलेखले अंगीकार गरेको छ। शोधपश्चात् हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको निरूपण गरी ढाँचा समेत प्रस्तुत गरिएको छ। यसरी हेर्दा,

क) भारतवर्षीय- वा हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तको विकास प्राचीनकालमा कहिले भयो भन्ने तथ्य अस्पष्ट छ। हिन्दू-सञ्चार-सिद्धान्तका रूपमा निरूपित 'साधारणीकरण'को निमित्त दशौं शताब्दीका काव्याशास्त्राचार्य भट्टनायकलाई जस दिने मूल प्रवृत्तिका साथै सिद्धान्तलाई नाट्यशास्त्रको आधारमा वैदिककालसम्म नै तन्काउने प्रयत्न पनि भएका छन्। मानव-मानव बीचमा भावको साझेदारी वा साझा अनुभूति हुने प्रक्रियालाई भट्टनायकले 'साधारणीकरण'को रूपमा व्याख्या गरेको र पश्चिमा सन्दर्भमा 'कम्युनिकेशन' शब्दको व्युत्पत्ति हेर्दा यो कुनै कुराको साझेदारी गर्ने प्रक्रिया हो भन्ने देखिएकाले एकै प्रक्रियालाई पश्चिममा 'कम्युनिकेशन' र पूर्वमा 'साधारणीकरण' भनेर बुझाइएको देखिन्छ।

ख) साधारणीकरणका तत्वहरू सहृदय (प्रेषक र प्रापक), भाव, अभिव्यञ्जन, सन्देश, सरणि, रसास्वादन, सम्भाव्य दोष, सन्दर्भ तथा प्रतिक्रिया रहेका छन् र जटिल प्रक्रियाको सरल परिणति हुनु नै साधारणीकरणको विशेषता हो।

ग) हिन्दू अवधारणात्मक सञ्चार प्रक्रिया चक्रवत् रहेको छ, जहाँ पश्चिमा अवधारणामा सञ्चार प्रक्रियालाई रेखीय मानिएको छ।

घ) अरस्तेली ढाँचामा सञ्चार प्रक्रियाको उद्देश्य नै प्रापकलाई प्रेषकले अभिप्रेरित गर्नु रहेकाले पश्चिमा अवधारणामा निरपेक्ष तवरले प्रेषकलाई महत्व दिइएको छ भने हिन्दू अवधारणामा प्रेषक-प्राधान्यता वा प्रापक-केन्द्रियता परिस्थितिजन्य अवस्थामात्र हुन्। आवश्यकता अनुरूप सम्बन्ध वा सम्बन्धको हेतुमध्ये कुनै एक वा दुवैको सुसंयोजनलाई महत्व दिने हुनाले हिन्दू अवधारणा पूर्णाङ्गी छ भने उता पश्चिमा अवधारणामा चाहिं सम्बन्धको हेतुलाई मात्र ख्याल राखिने भएकाले त्यो एकाङ्गी छ।

ङ) लौकिक वा भौतिक सन्दर्भमा हिन्दू अवधारणात्मक सञ्चार प्रक्रियाको उद्देश्य भावहरूको साझेदारी, पारस्परिक समझदारी, सहमति एवं सामूहिक क्रियान्विति र उच्चतर रूपमा यसको उद्देश्य मोक्ष प्राप्ति हो। उता पश्चिमा अवधारणामा सञ्चारको उद्देश्य उद्देश्य अभिप्रेरणा वा प्रापकलाई प्रेषकले प्रभावित पार्नुमा सीमित रहेको छ।

च) हिन्दू अवधारणात्मक सञ्चारलाई 'सन्दर्भ-सापेक्ष' मान्नपर्ने हुन्छ, जबकि अरस्तेली सञ्चार-अवधारणा 'सन्दर्भ-निरपेक्ष' मानिएको छ।

छ) सामाजिक व्यवहारमा समष्टि-प्रधान र आध्यात्मिक प्रयोजनमा व्यष्टि-प्रधान रही व्यष्टि र समष्टि दुवैको सुसंयोजन हिन्दू अवधारणाको विशेषता हो। उता पश्चिमा सिद्धान्त निरपेक्ष तवरले व्यष्टि-प्रधान वाव्यक्तिवादी रहेको छ।

ज) हिन्दू अवधारणामा सञ्चारको आभ्यन्तरिक पक्ष -अन्तर्ज्ञान) लाई जोड दिइएको छ भने पश्चिमा अवधारणामा बाह्य पक्ष (इन्द्रियजन्य ज्ञान) लाई जोड दिइएको छ। जसको फलस्वरूप भारतवर्षमा अन्तरनिहित सञ्चार तथा पश्चिममा आमसञ्चारलाई जोड दिइएको पाइन्छ। प्रायः सबै आमसञ्चारका प्रविधि पश्चिममै आविष्कार गरिनु र अर्कोतर्फ अन्तर्ज्ञानको साधन अर्थात् 'योग' को विकास चाहिं भारतवर्षमा हुनुको रहस्य पनि यही हो ।

सन्दर्भ सामग्री

अधिकारी, कोमलनाथ (अनु.) *श्रीमद्भगवतगीता (कोमलगीता)* श्री ५ को सरकार, मुद्रण विभाग

आचार्य क्षेत्रलाल साहा, *उपनिषद्‌रहस्य*; कल्याण उपनिषद् अंक, गीताप्रेस, गोरखपुर; सन् १९४९

आचार्य, पं. श्रीराम शर्मा, *मीमांसा*, दर्शन संस्कृति संस्थान, बरेली सन् १९६४

आसा, एस.पी., *हिन्दू संस्कृतिका व्यावहारिक र वैज्ञानिक पक्षहरु,* प्रथम संस्करण, वि.सं. २०५८

उपाध्याय, डा. केशवप्रसाद, *नाटक र रङ्गमञ्च,* रुमु प्रकाशन, काठमाण्डौं, वि.सं. २०५२

ओक, पुरुषोत्तम नागेश, *वैदिक विश्व राष्ट्रका इतिहास (२* हिन्दी साहित्य सदन, नई दिल्ली सन् २000

कीथ, डा. ए.बी., *संस्कृत साहित्यका इति*हास (अनु. डा. मङ्गलदेव शास्त्री) मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली सन् १९७८

केभल जे. कुमार, *मास कम्युनिकेशन इन इण्डिया*; जाइको पब्लिसिङ्ग हाउस, बम्बे, २००२

खत्री, डा. प्रेमकुमार, *नेपाली समाज र संस्कृ*ति साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं दोस्रो संस्करण, २०४४

चाणक्य नीति दर्पण त्रिमूर्ति प्रकाशन, वाराणसी

चूडानाथ भट्टराय, *मीमांसा मयूख*, ने.रा.प्र.प्र. काठमाण्डौं; वि.सं. २०३१

जोशी, रत्नध्वज, *साहित्यको अध्ययन,* साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं वि.सं. २०४१

तिमसिना, डिल्लीराम, (अनु.) *राजशेखरप्रणीत काव्यमीमांसा* ने.रा.प्र.प्र. काठमाण्डौं वि.सं. २०३०

प्रकाश, डा. श्याम, *भारतीय कला एवं संस्कृति,* रवीन्द्र प्रकाशन, आगरा प्रथम संस्करण, सन् १९६६

प्रधान, प्रा. मृगेन्द्रमान सिंह र अन्य, *नृत्यकला,* साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं वि.सं. २०३७

ब्यूलर, जार्ज, *भारतीय पुरालिपि रशास्त्र* (अनु. मंगलनाथ सिंह) मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, सन् १९६६

भट्टराई, प्रा. गोविन्दप्रसाद, (अनु. तथा सम्पा.) भरतमुनिको नाटयशास्त्र नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान, काठमाण्डौं, प्रथम संस्करण, २०३९

भट्टराई, प्रा. गोविन्दप्रसाद, *पूर्वीय काव्य सिद्धान्त,* ने.रा.प्र.प्र, काठमाण्डौं वि.सं. २०३१

योगानन्द, परमहंस, योगी कथामृत जैको पब्लिशिंग हाउस, बम्बई सन् १९९८

राधाकृष्णन्, डा. सर्वपल्ली, *भारतीय दर्शन* (अनु. नन्दकिशोर गोभिल), राजपाल एण्ड सन्ज, दिल्ली सन् १९९८

रामसुखदास, स्वामी, (टीका.) श्रीमद्भगवद्गीता (साधक संजीवनी) गोविन्दभवन, गीताप्रेस, संवत् २०५४

वर्मा, धीरेन्द्र, (सम्पा.) *हिन्दी साहित्य कोश,* भाग१ ज्ञानमण्डल लि.,वाराणसी, संन्. २०२०

शर्मा, उमाशंकर 'ऋषि' (अनु.) सर्वदर्शन संग्रह चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी सन् १९६४

शर्मा, जनकलाल जोसमनी, *सन्तपरम्परा र साहित्य* साझा प्रकाशन, काठमाण्डौं, वि.सं. २०५२

शर्मा, डा. मनमोहनलाल, *भारतीय संस्कृति और साहित्य* चित्रगुप्त प्रकाशन, अजमेर सन् १९६७

श्रीवास्तव, रवीन्द्रनाथ, *भाषा विज्ञान सैद्धान्तिक चिन्तन*, राधाकृष्ण प्रकाशन, नई दिल्ली सन् १९९७

सरस्वती, महर्षि दयानन्द, *सत्यार्थ प्रकाश*, दयानन्द संस्थान, नई दिल्ली वि.सं. २०२९

सरस्वती, स्वामी दयानन्द, *ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका*, आर्य साहित्य मण्डल, अजमेर चतुर्थावृत्ति, वि.सं. २०१६

दिगोपनको विकास: वैदेशिक सहायताको समाप्तिपछिका वर्षहरूमा अन्तर्राष्ट्रिय सहयोग आदान प्रदान कसरी?

दीपक ज्ञवाली

के दिगो? संस्थागत संरचना कि स्रोतको उपयोग?

'अदिगो विकास' भन्ने कुरो हुन सक्छ कि सक्दैन? विकासलाई जसरी परिभाषित गरिए पनि वास्तवमा कुनै पनि विवेकशील विकास दिगो नै हुनुपर्दछ। यदि यस्तो हुन सकेन भने यसलाई 'कुविकास' भन्ने पर्दछ। हामीहरू यति बेला कसरी यो अनौठो परिस्थितिमा आइपुग्यौं त जहाँ दिगो र अदिगो विकास परिभाषित गर्नुपर्ने भयो? 'दिगो विकास' भन्ने अवधारणाको पुनरूक्ति सायद विगतका विकासको नाममा भएका बदमासीलाई सम्बोधन गर्न ल्याइएको होला तर त्यस प्रयासले विवादलाई अराजनैतिक रंग दिन पुगेको छ। यस निबन्धले सुरूमै सोधिएको प्रश्नको उत्तरको लागि के तर्क राखेको छ भने विगतमा 'विकास' लाई नै केही निश्चित सामाजिक समुदायले अपहरण गरी वैदेशिक सहायताको संरचनालाई कुरूप बनाइदिएका छन्। 'उत्तम विकास' को सबैतिर खाँचो छ। 'अदिगो विकास' भने 'खराब विकास' वा 'कुविकास' हो जो विकास नै होइन बरू विनाश हो।

हाल चलनचल्तिमा रहेको विकास शब्दमै धेरै समस्याहरू छन्। धेरैजसो स्थानीय भाषामा विकास जनाउने शब्दहरूले पश्चिमेली प्रयोगकर्ताले सोचे अनुरूपको अर्थ राख्दैनन्। यस अवधारणाको वरिपरि घुम्ने धेरै नेपाली (अथवा दक्षिण एशियाली) शब्दहरू, जस्तै 'विकास', 'प्रगति', 'सम्पन्नता' वा 'वृद्धि', विभिन्न व्यक्ति वा शक्तिकेन्द्रहरूका थरिथरिका क्रियाकलापहरूलाई वैधानिकता प्रदान गर्ने रूपमा प्रयोग भएको पाइन्छ। राजनैतिक ओजको आधारमा केही समुदायले निर्लज्ज रूपमा खराब विकासलाई समेत विकास शब्दको खोल पहिराई आफ्नो अभिष्ट पूरा गरेका घटनाहरू पनि छन्।

'दिगो' भन्ने शब्दमा पनि उत्तिकै समस्या छ जसको अवधारणा आकर्षक भएतापनि स्वयं शब्द भने त्यति साधारण होइन। यो कुनै प्रणालीको 'वहन गर्नसक्ने क्षमता' सँग मात्रै गाँसिएको छैन, यसको अर्थ हाम्रो थाहा पाउन सक्ने क्षमताको सीमासित पनि त्यत्तिकै जोडिएको छ।

समाज र प्रकृति दुबै प्राय: 'जटिल' र 'अरेखीय' प्रणालीहरू हुन् र यी दुबैबारे वैज्ञानिक तहमै धेरै अनिश्चितता छ। जटिल भन्नेले त्यस्तो प्रणालीलाई जनाउँछ जसमा अनेकन अङ्गप्रत्यङ्गहरू हुन्छन् र तिनीहरू आफ्नै क्रमले घट्ने र बढ्ने गर्दछन्। धेरै जसो साधारण प्रणालीहरू सिधा तानिएको रेखाको हिसाबले वाह्य धक्का ब्योहोर्दछन् अर्थात् धक्काको अनुपातमा तिनीहरूमा एकैनासको सिधा खाले परिवर्तन आउँदछ। जटिल प्रणालीहरूमा भने कुनै ठोस सीमासम्ममा मात्र जति धक्का लाग्छ त्यतिकै अनुपातमा परिवर्तन हुन्छ। त्यो सीमा नाघ्ने वित्तिकै धक्काको परिणाम 'रेखीय' नभई 'अरेखीय' हुन्छ अर्थात् सानो धक्काले पनि समस्त प्रणालीमा अत्यन्तै ठूलो परिवर्तन आउँछ, कहिलेकाहिँ त प्रणाली नै धराशायी हुन्छ।

दिगोपनबारे हाम्रो वैज्ञानिक जानकारी पर्याप्त छ कि छैन? भन्ने कुरा प्रणाली 'बन्द' वा 'खुला' के हो? त्यसमा पनि भर पर्दछ। बन्द प्रणालीमा बाहिरबाट कुनै स्रोत आउँदैन, भित्र जे छ त्यसैलाई प्रयोग गरेर प्रणालीले आफ्नो अस्तित्व धान्नु पर्दछ। दुर्भाग्यवश हामीहरूले समस्या भोग्नु परेका वातावरणीय वा

सामाजिक प्रणालीहरू जटिल र अरेखीय त हुँदै हुन्, झन् विश्वब्यापीकरणले गाँजेको आजको युगमा त्यस्ता प्रणालीहरू बन्द नरही खुला भएका छन्। फलस्वरूप तिनीहरू संसारभरीका स्रोत प्रयोग गर्न मात्र सक्षम भएका छैनन्, अरूद्वारा उत्पादित संसारभरि कै समस्याहरू पनि भोग्न वाध्य भएका छन्। यो खुलापनले गर्दा कुनै पनि व्यवस्थापकलाई यस्ता प्रणालीहरूको सीमा तोक्न प्रायः असम्भव हुन्छ। जटिल र अरेखीय प्रणालीको धक्का वहन गर्नसक्ने क्षमताले यसको व्यावहारिक सीमाहरू वा त्यसभित्र आइपर्ने प्रभावलाई व्यवस्थित नगरी यसका नकारात्मक असर कम गर्न असजिलो बनाएको छ (हेर्नुहोस् थम्पसन्, १९९७)। फलस्वरूप दिगोको परिभाषा नै विवादित छ।

विकास र दिगोपन दुबैका अप्ठ्याराहरूलाई एकै ठाउँमा राख्दा एकले अर्कोलाई मत्थर पारेर सकारात्मक परिणाम दिदैनन्। यसो गर्दा दिगो विकासलाई लागू गराउन झन गाह्रो हुन्छ र केही चलाख समूहले यसको कार्यान्वयनलाई अपहरण गर्ने उत्तिकै जोखिम पनि रहन्छ। यस्तो जोखिम हुनु पछाडिको एउटा कारणचाहिँ वैदेशिक सहायताको माध्यमले विकास गर्ने तौरतरीकासित सम्बन्धित छ जसमा विकासलाई कुनै परियोजना मार्फत् कार्यान्वयन गर्ने गरिन्छ। हुनत परियोजनाहरू आफैंमा दिगो हुँदैनन्। यिनीहरू निश्चित समयमा शुरू हुन्छन् र अन्त्य पनि हुनै पर्छ। उपभोक्ता वा सरकारलाई हस्तान्तरण गर्ने समयमा मात्र परियोजनाको दिगोपन सम्बन्धि प्रश्नहरू टड्कारो रूपमा देखिने गर्छन्।

संस्थाहरू लामो समयसम्म चल्दछन् तर परियोजनाको प्रकृति त्यस्तो हुँदैन। यहाँ संस्थामा र संगठनमा ठूलो अन्तर छ भन्ने बुझ्नु जरूरी छ। संस्था संगठित वा असंगठित, औपचारिक वा अनौपचारिक अनेक प्रकारका हुन सक्छन्। संस्थाहरू आफ्नो उद्देश्य अगाडि बढाउन रणनीतिहरू बनाउछन्। आफ्नो स्वार्थपूर्ति गर्न चिन्तन गर्छन्। यिनको क्रियाशीलता दीर्घकालसम्म आफ्नो संस्थागत हित कसरी जोगाउने भन्ने आधारमा हुने हुनाले दिगोपन केही मात्रामा यिनको संस्थागत चरित्रमा भिजेको हुन्छ। परियोजनामा भने सम्पन्न गर्ने हतारोले दिगोपनको म्याद तोकेको हुन्छ।

दुर्भाग्यवश वैदेशिक सहायताहरूले स्थानीय संस्थामा रहेका दिगोपनका यस्ता चरित्रहरूलाई आत्मसात् गर्न सकेका छैनन्। अन्तर्राष्ट्रिय सहयोगको यो ढाँचा 'मार्शल प्लान' को आधारमा बनेको थियो जुन दोश्रो विश्व युद्धबाट जर्जर भएको युरोपको लागि थियो। युद्धको विध्वंस भोगेको भएता पनि युरोप र संसारका अन्य मुलुकहरूका बीचमा धेरै असमानताहरू छन्। युरोपमा पूँजीवाद र बजार संचालन गर्न आवश्यक सामाजिक संस्थाहरू (बैकिङ्ग, बीमा, बजारमुखी कानून, बजारमुखी प्रजातान्त्रिक राजनीति र सीपयुक्त जनशक्तिले अनेकन औद्यौगिक एवं व्यापारिक क्षेत्रहरूमा योगदान दिन सक्ने संरचना) युद्धपछि पनि यथास्थानमा थिए। आवश्यकता थियो त केवल युद्धमा ध्वस्त भएका भौतिक पूर्वाधारहरूको पुनर्निर्माण गर्न आर्थिक स्रोतको व्यवस्था गर्नु जसको सदुपयोग त्यस्ता सामाजिक संरचनाहरूले सजिलै गर्न सक्थे। संसारका गैरपश्चिमा मुलुकहरूमा भने भौतिक पूर्वाधारको निर्माणभन्दा पहिले नै माथि उल्लेखित प्रकृतिका सामाजिक संस्थाहरूको स्थापना जरुरी थियो जुन नेपाल लगायत धेरै देशहरूमा हुन सकेको छैन। युरोपमा 'मार्शल प्लान' जस्ता वैदेशिक सहायताले पूँजीवादी अर्थराजनीतिक जीवको घाउमा औषधि लाउने काम भयो जुन उपयुक्त ठहरियो, तर संसारका अन्य गैरपश्चिमा मुलुकहरूमा वैदेशिक सहायतारूपी औषधि लगाउनु अगावै नयाँ जीव (संस्था) नै श्रृजना गर्नुपर्ने भयो। यसबाट के तथ्य छर्लङ्गिन्छ भने यस्ता मुलुकहरूमा विकास हुन नसक्नुको पछाडि पैसाको कमीले नभई उचित संस्था वा सामाजिक संरचनाका कमीले हुन्।

यस लेखमा के तर्क राखिन्छ भने वैदेशिक सहायता दिंदा अवलम्बन गरिएका संस्थागत प्रक्रिया नै यी नियोगहरूले वकालत गरेको दिगो विकासको लागि बाधक रहन्छ। यी प्रक्रियाहरूले अल्प विकसित मुलुकहरूका क्रियाशील सामाजिक संवाहकहरूलाई आफ्नो आकांक्षा वा भनौं आफ्नो समाजलाई सुरक्षित बनाउने दूरदृष्टि अपनाउन प्रोत्साहित गर्दैनन्। यसको लागि युरोपियन यूनियनको सहायतामा सम्पन्न सफल कार्यक्रम 'भट्टेडाँडा दूध ओसार्ने तारबाटो'को विवेचना गर्दा देखिन्छ। यो तारबाटो सीमान्त कृषकहरूको गरिबी निवारण तथा विकास सम्बन्धि चाहना पूरा गर्न सफल रहेको छ तर संरचनागत अदिगो वैदेशिक सहायताको परिणाम स्वरूप अहिले टुहुरो बनेको छ। यसै उदाहरणको आधारमा दिगोपनको संस्थागत मुद्दाको बारेमा छलफल गर्न सकिन्छ।

टुहुरो दिगोपन - युरोपियन यूनियनको भट्टेडाँडा तारबाटो

सामान, खासगरी दूध ढुवानी गर्ने तारबाटो काठमाण्डौं उपत्यकाको दक्षिणी भेक भट्टेडाँडामा रहेका सीमान्त कृषकहरूको गरिवी निवारणमा उल्लेखनीय योगदान दिएको एउटा सफल परियोजना मानिन्थ्यो। यसले त्यस भेकका किसानहरूद्वारा उत्पादित दूधलाई छोटो समयमा अमिल्चिन वा फाट्न नपाउँदै सडक छेउसम्म पुऱ्याउँथ्यो। यो परियोजनाको शुरूवात सन् १९९४ मा युरोपियन यूनियनको सहायतामा वागमती जलाधार योजना (सन् १९८६ देखि सन् १९९५) को एउटा भागको रूपमा भएको थियो। सन् १९९८ देखि सन् २००३ सम्मको त्यस परियोजनाको दोस्रो चरणलाई विकासको बृहत् पक्षसँग समाहित गर्ने उद्देश्य सहित 'एकीकृत विकास' को ढाँचामा लागू गरियो र यस चरणको परियोजनालाई 'वागमती एकीकृत जलाधार व्यवस्थापन परियोजना' भनियो। यो परियोजनाले मध्य पहाडी भेकको ग्रामीण क्षेत्रमा रहेको दरिद्रतालाई आत्मसात गर्ने चेष्टा गरेको थियो। दुर्भाग्यवश अदिगो संरचनागत व्यवस्थाले गर्दा यस्तो कोशिश सफल हुन सकेन र दिगो विकासमा टेवा पुऱ्याएको यो तारबाटोको प्रस्तावित विस्तार विना नै सन् २००३ मा परियोजना समाप्त भयो।

वाग्मती एकीकृत जलाधार व्यवस्थापन परियोजनाको व्यवस्थापकीय जिम्मेवारी पाएको श्री ५ को सरकार वन मन्त्रालय वा युरोपीयन यूनियन दुवैको सो तारबाटोको संस्थागत विकासमा नैतिक आत्मवोध थिएन। वागमती परियोजनाको ध्यान भूक्षयबाट बचाउने मुख्यतः महङ्गो तर असफल प्रविधि जस्तै चेक डयाम, रिटेनिङ्गवालमा केन्द्रित थियो। युरोपियन यूनियनलेचाहिँ न त त्यो तारबाटो प्रविधि न त पहाडको ग्रामीण गरिबीको जरोलाई पहिचान गर्न सक्यो। यस्ता विकट पहाडी भेगहरूमा गरिवी मौलाएको रहरले होइन किसानले बजार प्रवेश नपाएर फाइदा लिन नसकेकोले हो भन्ने तथ्य आत्मसात् गरिएन। सो तारबाटो केही नेपाली र युरोपियन जलाधार व्यवस्थापकहरूको नवीन सोचाईबाट जन्मिएको थियो। यसलाई सन् १९९० देखि १९९५ सम्मको समयमा विद्यमान संस्थागत अवस्थाहरूले संभव बनाएका थिए (हेर्नुहोस् उपाध्या, २००४)। ग्रामीण गरिवी निवारणमा यस किसिमका दिगो विकासका पहलहरूलाई प्रोत्साहित गर्ने इच्छाशक्ति श्री ५ को सरकार र युरोपियन यूनियन दुवैमा न त्यो समयमा थियो न अहिले छ।

यो तारबाटो परियोजनालाई कसरी दिगो विकासको एउटा नमूना भन्ने सकिन्छ त? सन् १९९५ देखि सन् १९९६ बीचको डेढ वर्षे छोटो समयमा यसले बढी दूध, तरकारी र अरु ग्रामीण उत्पादनहरू शहरतर्फ निर्यात गऱ्यो। यसको अनुपातमा शहरी सामानको गाउँमा आयात डेढ गुणा कम रह्यो जसले

गाउँको आय वृद्धि मात्र गरेन पूँजी संकलनलाई पनि मद्दत पुऱ्यायो। यसले सो भेकका सीमान्त कृषकहरूलाई खुवा बनाउन लामो समयसम्म दूध उमाल्दा स्वास्थ्यमा पर्ने हानिकारक अवस्थाबाट छुट्कारा दिनुका साथै समयको पनि बचत गरायो। यसबाट रुख विरुवाहरू पनि बचे। खुवा बनाउदा दूध विग्रिनबाट जोगाउन त सकिन्थ्यो तर फाइदा चाहिँ दूध बेचेको भन्दा तीस प्रतिशत कम हुन्थ्यो। यसरी यो तारबाटोले कम भाडा दरमा दूध ढुवानी गर्दा समेत आफ्ना कृषक उपभोक्ताहरूको आय आर्जनमा वृद्धि मात्र गराएन, आफ्नै लागि पनि संचालनको खर्च भन्दा बढ्ता पैसा कमायो। ठूला बहुराष्ट्रिय दाताहरूबाट संचालित नाम चलेका सिंचाई आयोजनाहरूको बारेमा समेत यस्तो भन्ने सकिंदैन। यसरी बचत भएको पैसाले युरोपियन यूनियनले यस परियोजनाबाट हात झिकेको अवस्थामा पनि स्थानीय प्रयासद्वारा संस्थागत र भौतिकरूपले धराशायी हुन लागेको सो तारबाटोलाई पुनर्जीवित गर्न धेरै सहयोग गऱ्यो।

सन् २००१ को जनवरी देखि सन् २००२ को मध्यसम्म भने यो तारबाटो प्रयोगमा आउन सकेन, प्रायः बन्द रह्यो। यसो हुनुमा केही कारणहरू रहे- संस्थागत प्रक्रियाहरूको राम्रोसँग डिजाइन नगरिनु (तारबाटोका उपभोक्ताहरू नै यसका संचालक नहुनु), सीमान्त कृषकहरूले एकै पटक जटील प्रविधिको तारबाटो संचालन गर्न बाध्य हुनु तथा सो भेकको नजिकै प्रथमतः ट्रक धनीहरूको स्वार्थ अनुरूपको ग्राभेल सडक बन्नु, आदि। सन् २००२ को जुलाई महिनामा परेको मुसलधारे पानीले सो ग्राभेल सडक (यस भेकको लागि अदिगो सावित प्रविधि) बगाएपछि दूधको बजारसँग कृषकहरूको सम्पर्क टुट्यो।

यो अवस्था आएपछि भने स्थानीय कृषकहरू अप्ठ्यारोमा परे। तारबाटोले गर्दा उनीहरूको जीवनस्तरमा परिवर्तन आइसकेको थियो। उनीहरू तारबाटो बन्नुभन्दा पहिलेको खुवा बनाउने र बेच्ने कमजोर आर्थिक अवस्थामा फर्कन तयार पनि थिएनन्। यस्तो परिस्थितिबाट पार पाउन निकट भविष्यमा कतैबाट सहायता पाउने अवस्था थिएन। युरोपियन यूनियन वागमती एकीकृत जलाधार व्यवस्थापन परियोजना बन्द गर्ने सुरसारमा थियो र सन् २००३ को अप्रिल महिनामा बन्द पनि भयो। श्री ५ को सरकार वन मन्त्रालयले चाहिँ जलाधार संरक्षणको परम्परागत तरिकामा नै बढ्ता रूचि देखाइराखेको थियो। तारबाटो जस्तो नौलो तरिकामा उसको त्यति रूचि थिएन तर केही समय पहिले देखि युरोपियन यूनियनले यस भट्टेडाँडा तारबाटोको विस्तारका लागि छुट्याएको तीन करोड रूपैंया चाहिँ योग्य सामाजिक संवाहकको अभावमा अर्थ मन्त्रालयमा त्यतिकै रहेको थियो। भट्टेडाँडा तारबाटोको अझ दक्षिण माझखण्डतर्फ विस्तारका लागि कम्तीमा पनि छ देखि दशवटा अध्ययनहरू परामर्शदाताहरूबाट गराइएको थियो। यति धेरै अध्ययन हुँदा पनि युरोपियन यूनियन र श्री ५ को सरकार दुवै छुट्याइएको सो रकम खर्च गर्न सक्षम भएका थिएनन्।

स्थानीय कृषकहरू पनि सो पैसा उपयोग गर्न सक्ने हैसियतमा थिएनन्; तर, उनीहरूलाई ग्राभेल सडक बगाए पछि आफ्नो दूध बजार पुऱ्याउन सो तारबाटोको पुनर्स्थापनाको साह्रै खाँचो परेको थियो। उनीहरूले सरकारका विभिन्न निकायहरूमा आफ्ना प्रतिनीधिमण्डलहरू पठाउने, राजनैतिक नेताहरूलाई भेट्ने लगायतका कोसिस गरे पनि केही सीप लागेन। कहाँ सम्म भने, युरोपियन यूनियनका आयुक्त क्रिस प्याटनद्वारा वन मन्त्रालयलाई सो पैसा सदुपयोग गर्न गरेको अनुरोध पत्र पठाउँदा समेत काम भएन। अन्तमा, विकासले नै टुहुरा बनाएका कृषकहरूले आफैंले केही गर्ने निश्चय गरे। उनीहरूले सो तारबाटोबाट पहिलेकै कमाइबाट बचेको पैसा प्रयोग गरी नेपाली प्राविधिकहरूको सहयोगले त्यसको पुनर्स्थापना गरे। त्यसपछि हालसम्म तारबाटोले दश लाख किलोग्राम भन्दा बढी सामान (शहरबाट गाउँ

तर्फभन्दा गाउँबाट शहर तर्फ बढ्ता) ढुवानी गऱ्यो र कृषकहरूले लगभग पाँच लाख रुपैयाँको खुद आयआर्जन गर्न सफल भए। युरोपियन यूनियनले छुट्याएको सो पैसा भने अझसम्म खातामै बन्द रही ब्रसेल्स (युरोपियन यूनियनको मुख्यालय) फर्किने तरखरमा छ। भट्टेडाँडाको जस्तै तारबाटो बनाएर खुवाको साटो दूध बेची जंगल बचाउने र राम्रो आय आर्जन गर्ने आशा बोकेका माझखण्ड भेगका कृषकहरूको सपना भने अधुरै रहेको छ।

वैदेशिक सहायताको असफलता

दोस्रो विश्वयुद्धभन्दा पहिले वैदेशिक सहायताको अवधारणा नै थिएन। अहिले आएर धेरै जसो विकासोन्मुख देशहरूको वार्षिक बजेटको ठूलो हिस्सा यसैले ओगट्छ र वैदेशिक सहायताविना विकासको बारेमा सोच्नै सकिंदैन। यिनीहरूमध्ये नेपाल लगायत धेरै देशहरूमा अनौपचारिक आर्थिक क्रियाकलाप फस्टाईरहेको छ तर त्यहाँका जनता गाउँछेउमै उत्पादनमूलक काममा लगानी गर्न सरकारी टेवा नपाएर गरगहना जोर्न र घडेरी निर्माण गर्न बाध्य छन्। वैदेशिक सहायता विना कुनै पनि विकासका योजनाहरूको परिकल्पना नै नगर्ने मुलुकहरूमा लगानी गर्ने ठाउँ नपाएर मुद्राको तरलता यति धेरै छ कि वैंकहरूले बचत खातामा नगण्य ब्याज दिई बचत खाता खोल्न ग्राहकलाई निरूत्साहित गरेका छन्।

वैदेशिक सहायता प्राप्त गर्ने देशहरू र सो सहायता दिने निकायहरूको अवस्था खर्चालु राजकुमार र उनलाई पैसा सापट दिने साहुजीको एकविना अर्को बाँच्नै नसक्ने जस्तो भएको छ। 'वैदेशिक सहायता उद्योग' हरूलाई गरिब देशका सरकारहरूको आवश्यकता छ भने त्यस्ता निकायहरूलाई गरिब देशका कर्मचारीयन्त्रहरू। पूँजीको लागि आफ्नै देशको लगानीकर्तालाई सरकारले नहेर्ने भएपछि विदेशीले हेर्ने कुरै भएन। यस मानसिकताले यस्तो परिस्थिति जन्माउँछ जहाँ विकासका लागि विदेशी साहुसित पैसा सापट लिने बानी परेका सरकारहरूलाई आफ्नो क्षमता होइन अकर्मण्यता प्रदर्शित गरिरहनु पर्छ। 'हामी सक्षम' भनेर देखायो भने 'तिमी सक्षम छौ, किन चाहियो सहायता?' भनेर सोध्लान् भन्ने डरले यिनलाई गाँजेको हुन्छ। वैदेशिक सहायताको नशा लागेका दक्षिणी मुलुकहरूका कर्मचारीतन्त्र यस्तो परिवन्दमा परेका छन् जहाँ उनीहरूलाई के लाग्दछ भने धेरै भन्दा धेरै वैदेशिक सहायता पाउन लगातार आफ्नो अक्षमता प्रदर्शित गर्नुपर्छ।

माथि उल्लेख गरिएको युरोपियन यूनियनको तारबाटोले संसारमा रहेका धेरै यस्ता परियोजनाहरू र परिस्थितिहरूको प्रतिनिधित्व गर्दछ। यसबाट दिगोपनको बारेमा शिक्षाप्रद पाठहरू लिन सकिन्छ। हिजोआजको नयाँ विकास सम्बन्धी मन्त्र चाहिँ गरिबी निवारण रहेको छ। विगत तीस बर्षमा प्रयोग गरिएका अन्य मन्त्रहरूमा निर्यातमुखी उत्पादन, आयात प्रतिस्थापन, एकीकृत ग्रामीण विकास, आधारभूत आवश्यकता आदि थिए। यिनीहरूबाट थाकेर हुन सक्छ, 'वैदेशिक सहायता उद्योग' अब 'गरिबी निवारण' मा आईपुगेको छ। विडम्वना नै भनौं गरिबी निवारणमा योगदान दिनसक्ने र दिगो विकासको नमूना हुनसक्ने सो तारबाटोलाई अगाडि बढ्न कतैबाट पनि सहायता मिलेन। यस्तो अवस्थालाई विस्तृत रूपमा विश्लेषण गर्ने हो भने सहायता दिने संस्थाका कर्मचारीतन्त्रको संरचना, यिनीहरूको सहायता प्राप्त गर्ने देशसँगको सम्बन्ध, विकासको तरिका तथा स्थानीय तहका संस्था र उनीहरूका चाहनालाई दोस्रो दर्जामा राखिने परिपाटी आदि कारणहरू देखा पर्दछन्। यिनै तथ्य एवं अन्य उदाहरणहरूबाट वर्तमानमा वैदेशिक सहायता उद्योगका निम्न समस्याहरू औंल्याउन सकिन्छ।

धेरैजसो विकासका उद्देश्यहरू र सो प्राप्त गर्ने तरिका उत्तरका मुलुकहरूमा निर्णय गरिन्छ र दक्षिणी मुलुकहरू निष्क्रिय ग्राहकको रूपमा मात्र रहन्छन्। गरिबीनिवारण जस्ता नयाँ-नयाँ विकासे मन्त्रहरू प्रत्येक चार या पाँच बर्षमा फेरिइरहन्छन्। दक्षिणका मुलुकहरू जब एउटा मन्त्रको मर्म बुझ्न थाल्छन् त्यतिबेलासम्ममा नयाँ व्यवस्थापकीय सिद्धान्तको आवश्यकता भएको अर्को नयाँ मन्त्र आइपुग्छ।

अहिले फेसनको रूपमा प्रयोग भइरहेको 'गरिबी निवारण' भन्ने शब्द कुनै यथेष्ठ बहस विना नै (केही चुनिएका सरोकारवालाहरूसँगको औपचारिकता वाहेक) प्रस्तुत गरिएको छ। यसको परिणाम स्वरूप गरिबीलाई यस्तो रोग ठानियो जसको उपचार वैदेशिक सहायता तथा यसबाट प्राप्त हुने पैसाबाट मात्र संभव छ। गरिबीको संरचनागत कारणका बारेमा बीचर गरेको वा त्यस्ता तथ्यहरूलाई बहसमा ल्याएको पाइँदैन (जोगी, फकिर वा भिक्षुदेखि बाहेक कोही पनि इच्छाले गरिब हुन चाहँदैन। संरचनागत त्रुटीले नै गरिबीमा पिसिएका हुन्)। यसले गर्दा गरिबीको चक्र झन् विकराल हुने र असफल विकासको थुप्रो लाग्दै जाने पक्का छ।

मौलिक अनुसन्धान र परामर्श सेवाको बीच ठूलो खाडल छ। विकासका कामहरूलाई निश्चित बाटोमा लैजाने जिम्मेवारी अनुसन्धानकर्ताहरूको, त्यसमा पनि विशेष गरी स्थानीय अनुसन्धानकर्ताहरूको हो, तर सो काम अहिले परामर्शदाताहरूले लिएका छन्। यी दुवै समूहले एउटै किसिमका तरिका र प्रक्रिया अपनाएता पनि स्वतन्त्र रूपमा समस्याको पहिचान गर्न अनुसन्धानकर्ताहरू मात्र सफल छन्। परामर्शदाताहरू विशेष गरी 'कामका शर्तहरू' को आधारमा काम गर्ने भएकाले समस्या पहिचान र त्यसका संभावित उपायहरू त्यही शर्तमा आधारित हुन जान्छन् जुन शर्तहरू प्रायः दातृराष्ट्रका राजधानीहरूमा तोकिएका हुन्छन्। यसले गर्दा परामर्शदाताहरूले सहायता दिने संस्थाकै बीचरको वकालत गर्ने गर्छन्, तर अनुसन्धानकर्ता भने समस्या तथा यसका संभावित उपायहरू आफैं तय गर्छन् र सहायता उपलब्ध गराउने संस्थालाई सो अनुसन्धानको महत्व संझाउन सफल हुन्छन्। दुर्भाग्यवशः हिजोआजका सहायता उपलब्ध गराउने संस्थाहरूले अनुसन्धानमा लगानी गर्दैनन्। अर्कोतर्फ संसारका धेरैजसो विकासशील देश (भारत र केही ल्याटीन अमेरिकी देशबाहेक) का विश्वविद्यालयहरू अनुसन्धान (विशेष गरी सामाजिक विज्ञानको क्षेत्रमा) गर्ने उपयुक्त स्थान हुन सकेका छैनन्।

संस्था बनाउनको लागि शिक्षा तथा कानूनी सुधारमा लामो समय सम्म धेरै लगानी गर्नसक्ने प्रतिज्ञा गर्नु जरुरी हुन्छ। लामो वैदेशिक सहयोग भनेको जम्मा पाँच वर्षे समयावधिको हुन्छ। यो समय संस्था बनाउने हिसाबले साह्रै छोटो हुन्छ। यसका साथै सहयोगको खर्चको मासिक, चौमासिक विवरण बनाएर पठाउनुपर्ने भएकोले सहयोग प्राप्त गर्ने देशलाई संस्था बनाउने किसिमको बीचर मंथन गर्ने समय नै हुँदैन।

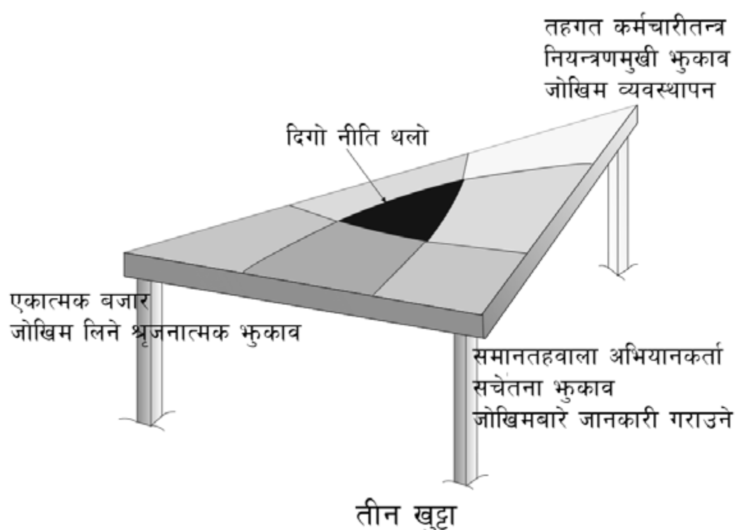
धेरैजसो सामाजिक र संस्थागत सुधारका कार्यक्रमहरूलाई लामो समयावधिको लागि धेरै थोरै पैसाको आवश्यकता पर्दछ। यस्तो व्यवस्था राम्रोसँग गर्न ट्रष्ट(गुठी)हरू सक्षम हुन्छन्, तर दक्षिणका धेरै मुलुकहरूमा नागरिकहरूले आफ्नो सम्पत्तिको (राज्यलाई तिर्नुपर्ने करको केही अंश) इच्छाइएको ट्रष्टलाई दान गर्ने औपचारिक प्रक्रिया छैन। ती मुलुकहरूमा त्यस्ता संस्थाहरू अनौपचारिक क्षेत्रमा छन् (जस्तै नेपालमा रहेको परम्परागत गुठी, किपत, पर्मा आदि)। यस्ता संस्थाहरू अर्धभूमिगत छन् र पारिवारिक र वंशानुगत संस्थामा आधारित छन्। तसर्थ यस्ता संस्थाहरू बृहत्तर समाजको पहुँचमा छैनन् र स्वस्थ विकासको संवाहक पनि हुन सकिराखेका छैनन्।

वैदेशिक सहायता दिने निकायहरू सहायता पाउने देशको कर्मचारीतन्त्र नै सामाजिक संवाहक हुन्छन् भन्ने मान्यता राख्दछन्। सहायता प्राप्त गर्ने देशका कर्मचारीतन्त्रले भने बजार र नागरिक समाजले गर्नुपर्ने काम उनलाई गर्न नदिई आफैले गरेर स्थितिलाई अझ विकृत बनाइराखेका छन्। यसको मतलब नियन्त्रणमुखी कर्मचारीतन्त्रको आवश्यकता छैन भन्नेचाहिँ होइन। राज्यको आन्तरिक विस्तार सजिलो वैदेशिक सहायताको भरमा भएको हुनाले सुशासनको सट्टा राज्य यन्त्रले व्यापार र सामाजिक सेवाको क्षेत्रमा हात हालेको पाईन्छ जसले गर्दा विकासको कानूनी नियन्त्रण पक्ष कमजोर भएको छ। यस सस्तो वैदेशिक स्रोतले गर्दा फोहोर यूट्रोपिक तलाउमा काई (एल्गी) झाङ्गिने विकास जस्तै कर्मचारीतन्त्रको विस्फोटक वृद्धि भएको छ (हेर्नुहोस् ज्ञवाली, २००३)। यस्तो संरचना दिगोपनको अग्रदूत बन्न सक्दैन।

विगतमा र हालसालै पनि वैदेशिक सहायताले अन्तर्राष्ट्रिय घटनाक्रमसँग सजिलै बग्ने आफ्नो फितलोपन प्रदर्शित गरेर कुख्याति कमाएको छ (उदाहरणको रूपमा अफगानिस्तान, इराक, दाफुर आदि जहाँ अहिले अन्तर्राष्ट्रिय सहायता केन्द्रित भएको छ)। यस्ता क्रियाकलापले सहायता प्राप्त गर्ने अन्य तेश्रो विश्वका देशहरूलाई विकास गर्ने सहायतामा खडेरी आएको महसुस भएको छ। यस्ता मुलुकहरूमा लामो समयावधिका कार्यक्रमहरूले दाता राष्ट्रहरूको त्यति समर्थन पाउँदैनन् किनभने ती राष्ट्रहरू अन्तर्राष्ट्रिय घटनाक्रमले ओझेलमा परेका हुन्छन्। यसको पहिलो शिकार राम्रो विकासको गुण दिगोपन हुन जान्छ।

दिगोपनको लागि संस्थागत तत्वहरू

दिगो विकास शब्द कहिले पुनरूक्ति जस्तो र कहिले विरोधाभास जस्तो लाग्छ। यसको सैद्धान्तिक व्याख्याको लागि बन्द बाकसभन्दा बाहिर सोचाइ केन्द्रित गर्नुपर्छ। यस्तो सोचाइको एउटा तरिकाचाहिँ यसलाई अपभ्रंश भइसकेको 'विकास' भन्ने शब्दको सट्टा 'बढ्दो सुरक्षा' भन्ने अवधारणाबाट हेरिनु पर्छ। साथै यस्तो चिन्तन जीवन्त र गतिशील समाजमा मात्र सम्भव छ जहाँ आधारभूत सामाजिक समूहहरू लगातार बीचर विमर्श गर्छन् र एक आपसमा रचनात्त्मक तरिकाले अन्तरक्रिया गर्दछन्। तल दिइएको चित्र (ज्ञवाली, २००३ तथा शर्मा र अन्य, २००४) ले ती समूह र तिनीहरू बीचको अन्तर सम्बन्ध एवं



तीन खुट्टा

दिगो विकासका नीतिहरूका बारेमा चिन्तन गर्न सहायता पुऱ्याउँछ। संस्थागत रूपमा बीचर गर्न सामाजिक संगठनको ढाँचा महत्वपर्ण हुन्छ। यसका लागि अनेक तरिका हुनसक्छन्। कुन कुन तरिकाहरू ठीक हुन त? अवधारणागत हिसाबमा एउटा चाखलाग्दो तरिका चाहिँ केही समाजशास्त्रीहरूले अगाडि सारेका छन् (यसलाई कल्चरल थ्योरी भनिन्छ, हेर्नुहोस् थम्पसन र अन्य, १९९०)। यस सिद्धान्तले विकासको दिगो नीतिथलो सुनिश्चित गर्न तीनवटा प्राथमिक तथा क्रियाशील सामाजिक समूहहरूको आवश्यकता हुने कुरा बताउँछ। यी सामाजिक समूहहरू हुन्- जोखिम लिने एकलकाँटे बजार, जोखिमको बारेमा सचेत गराउने क्रियाशील नागरिक समाज र जोखिम व्यवस्थापन गर्ने तहगत कर्मचारीतन्त्र। (कल्चरल थ्योरीका अनुसार अर्को चौथो सामाजिक समूह पनि हुन्छ जसलाई निष्क्रिय भाग्यवादीहरूको समूह भनिन्छ। यिनीहरूलाई अन्य तीन समूहले आफ्नो प्रयोजनको लागि उपयोग गर्ने चेष्टा गर्दछन्। यी तीनै समूहको जोखिमबारे आ-आफ्नै धारणा हुन्छ- निष्क्रिय भाग्यवादीहरू भने अन्य तीन समूहको जोखिमबारेको रणनीति ग्रहण गर्न बाध्य हुन्छन्। यी भाग्यवादी विना अन्य तीनको रणनीति सफल हुँदैन। कल्चरल थ्योरीबारे नेपालीमा लेखोटहरूका लागि हेर्नुहोस् (दीक्षित र ज्ञवाली, १९९७), दीक्षित, अधिकारी र विसंखे, २००४) र (भट्टचन र अन्य, २०००) पनि।)

जोखिमप्रतिको धारणा, संगठनको चरित्र, आफ्नो रणनीतिको समय सीमा तथा समावेशी अथवा वहिष्कार प्रतिको झुकाव इत्यादि सबै प्रत्येक समूहका फरक फरक हुन्छन्। यी समूहहरूलाई एकीकृत गर्न सकिदैन। यिनीहरूले स्टुलको तीनवटा खुट्टाको रूपमा रही एक वा दुई खुट्टा मात्रैले भन्दा बढी स्थायित्व दिन्छन्। दिगो नीतिको थलोमा यी तीनैवटा समूहहरू रचनात्मक काममा लागेका हुन्छन् तर उनीहरूको सैद्धान्तिक धरातल फरक फरक हुन्छ। यिनीहरू यस्ता रचनात्मक काममा अरुलाई आफ्नो सैद्धान्तिक धरातल बताउन मात्र नलागी आफ्ना धारणामा परिष्कार ल्याउन समेत उपयोग गर्छन्। राजनैतिक रूपमा सोच्दा मात्र होइन विकास नीतिको रूपमा समेत सोच्दा यही नै प्रजातन्त्रको सार पनि हो। यसको ठीक उल्टो ध्वंसात्मक रूपमा यी समूहहरू लागेमा विखण्डन हुन्छ अथवा एउटा समूह यति धेरै अधिकार सम्पन्न हुन्छ कि बाँकी दुई समूह या त किनारा लाग्छन् या त समाप्त नै हुन्छन्। यस्तो अवस्था आएमा अप्रत्याशित रूपमा अदिगो नीति देखापर्न थाल्दछ।

कुनै विकास नीतिको मुद्दामा यी सामाजिक समूहहरू ध्वंसात्मक रूपमा वहसमा लागेका उदाहरणहरू संसारभरमा प्रशस्त पाइन्छन्। यस्तै किसिमका उदाहरणहरू नेपालमा पनि छन्। लगभग एक दशकसम्म श्री ५ को सरकार र विश्व बैंकको नेतृत्वमा रहेको दातृ समुदाय (धेरै युरोपियन द्विपक्षीय दाताहरू समेत यो समूहमा थिए) ले अरुण-३ जलविद्युत् परियोजनालाई सबभन्दा राम्रो र उर्जा विकासका लागि निर्विकल्प परियोजनाको रूपमा अगाडि बढाए। यस परियोजनालाई नेपाली तथा दाताहरूका कर्मचारीतन्त्र, नेपाल तथा विदेशमा अवस्थित ठेकेदार तथा परामर्शदाताहरू सबैको पूर्ण समर्थन थियो। यसरी बनेको दुई खुट्टे स्टुलमा स्वतन्त्र सामाजिक समूह तथा केही मध्यम प्रविधिका प्रस्तावकहरूलाई उपेक्षा गरिएको थियो (विस्तृत विवरणको लागि हेर्नुहोस् ज्ञवाली, २००३)। यो परियोजनालाई नेपालको लागि उत्तम भनी झ्याली पिटाइयो। यसरी 'दुई खुट्टा' ले उभ्याइएको नीतिलाई 'तेस्रो खुट्टा'ले परियोजनाको संभावित खर्च (निजी क्षेत्रले गरेको भन्दा तीन देखि चार गुणा बढी) तथा आर्थिक अन्याय (नेपालका गरिब उपभोक्ताहरूले तिरेको पैसाले उत्तरी मुलुकका ठेकेदारहरूलाई धनी बनाउने प्रक्रिया)को आधारमा चुनौती दिई हल्लाए। यसको परिणामस्वरूप विश्व बैंकले परियोजनालाई शुरु गर्नै सकेन।

यस्तै अर्को उदाहरण नेपालको वन व्यवस्थापनसँग सम्बन्धित छ। फिनल्याण्डका दातृ निकायका नीति निर्माताहरूले आफूहरूले काठ निर्यातबाट नोकिया (मोबाइल फोन) उत्पादनसम्ममा लगाएको छलांग नेपाल जस्तो विकासोन्मुख देशका लागि पनि उदाहरणीय हुने ठाने। उनीहरूले आफ्नो सम्पूर्ण विश्वसनीयतालाई च्याँखे थापेर (वैदेशिक सहायता पाउने पूर्व शर्तसहित) तराईको बारा जिल्लाको बत्तीस हजार हेक्टर घना जंगललाई फिन्ल्याण्डको बहुराष्ट्रिय कम्पनी तथा नेपाली व्यापारीको साझेदारीमा निजीकरण गर्ने नीतिलाई प्रस्तावित गरे। यो नीतिलाई 'तेस्रो खुट्टा' प्रतिनिधित्व गर्ने स्वतन्त्र समूहले चुनौती दिए। उनीहरूले सो वनको प्रयोग अनौपचारिक क्षेत्रका सीमान्त किसानले कसरी गरेका थिए? जानकारी राख्दथे र फिनिश परियोजना लागू भए गरिबी कसरी बढ्ने थियो? भन्ने बुझेका थिए। त्यसो मात्र नभई 'पहिलो खुट्टा' को तहगत कर्मचारीतन्त्रले पनि प्राप्त भइरहेको फाइदा निजीकरण भएमा नहुने देखी सो प्रस्तावलाई चुनौती दिए (शर्मा र अन्य, २००४)। यसरी तीनैवटा समूह वहसमा लागे पनि यो अन्तरक्रिया रचनात्मक नभई ध्वंसात्मक रूपमा टुङ्गिएको उदाहरण हो। यो बहसमा कुनै पनि समूहसँग अर्काको धारणा सुन्ने धैर्य थिएन। तसर्थ यिनीहरू सबैले आफ्ना एकोहोरो तर्कसहित यो प्रस्तावलाई धराशायी बनाउन लागे।

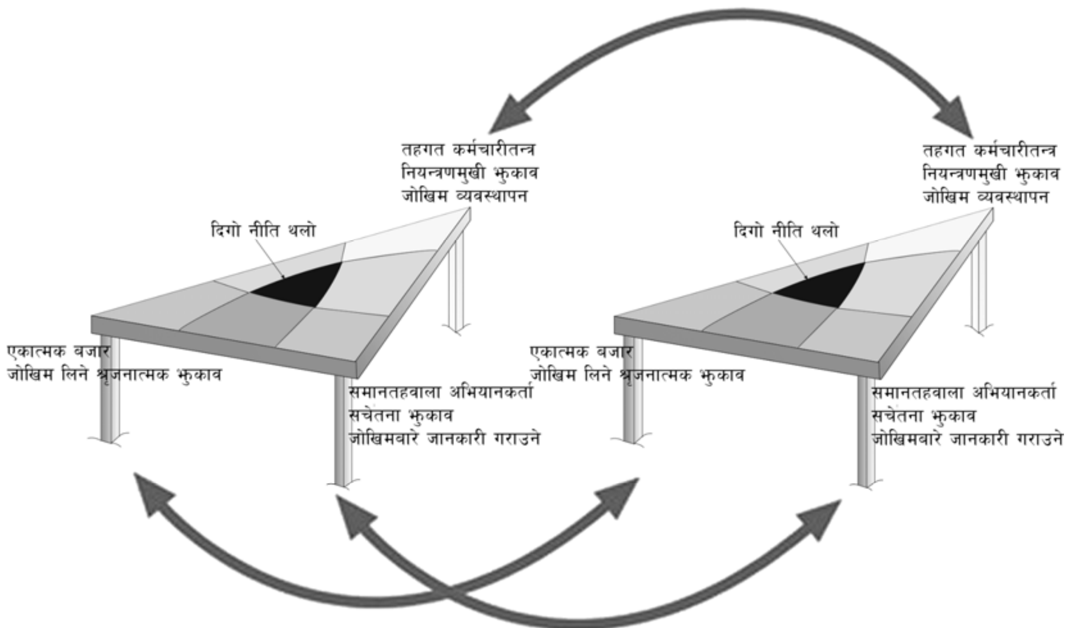
नेपालमा यी 'तीनैवटा खुट्टा' हरूको बीचमा भएको एउटा सार्थक बहसको उदाहरण पनि छ। विश्व बाँध आयोगले 'बाँध र विकास' नामक प्रतिवेदन सन् २००० मा प्रकाशित गरेपछि बाँध धेरै बनाउने भारत, चीन जस्ता देशले जस्तै नेपालले पनि यो प्रतिवेदन धेरै नियन्त्रणमुखी भएको भन्दै अस्वीकार गर्‍यो। आफ्नै स्रोत र साधनले बाँध बनाउन सक्ने भारत र चीनको लहलहैमा लागेर 'बाँध र विकास' को विरोध गरेको नेपालले सन् २००३ मा आएर के स्वीकार गर्‍यो भने नेपालमा बाँध बनाउन वैदेशिक सहायता तथा लगानीको आवश्यकता पर्दछ। तसर्थ नेपालले सो प्रतिवेदनबाट आफुलाई पृथक राख्न सक्दैन। यो अवस्थामा बाँध बनाउने समूह, बाँधको व्यवस्थापन गर्ने समूह तथा बाँधका आलोचकहरूको बीचमा रचनात्मक संवादको आवश्यकता थियो र यो संवाद सुरु पनि भयो। यो संवाद करीब डेढ वर्ष चल्यो। यसको परिणाम उत्साहवर्धक निस्कियो (हेर्नुहोस् दीक्षित र अन्य, २००४)। विश्व बाँध आयोगले प्रस्तावित गरेका छब्बीस वटा मार्गनिर्देशिकाहरू मध्ये नेपाली कानूनी व्यवस्था सो आयोगले प्रस्ताव गरेका मापदण्डभन्दा पनि प्रगतिशील रहेछन् (सन् १९९०को दशकमा भएका पानी सम्बन्धी बहसले यस्तो सुधार ल्याउन मद्दत पुर्‍याएको मान्नुपर्दछ)। बाँधको उँचाई र तल्लो तटीय राष्ट्रलाई अग्रीम सूचना दिने जस्ता मुद्दामा केन्द्रित केही मार्ग निर्देशिकाहरूका बारेमा बहसमा संलग्न तीनै समूहले एकमतले नेपाली परिस्थितिमा अस्वीकार गरे। यस विषयमा चलेको यो बहसले दिगो नीतिको थलो भेट्यो र यस्तो संवादलाई अगाडि बढाउन प्रस्थान विन्दुको पहिचान पनि भयो जुन भासमा जाकिने नभै दिगो भविष्यको लागि उत्साहवर्धक छ।

अन्तर्राष्ट्रिय सहयोग अथवा सहायता?

यदि राज्य-बजार-नागरिक समाजको रचनात्मक बीचर विमर्श हुने हो भने (र धेरै पैसा हुनुमात्र संवेदनशील विकास नीति हो भनी नमान्ने हो भने) आउँदा दशकहरूमा अन्तर्राष्ट्रिय सहयोगको ढाँचा कस्तो हुन्छ होला त? चित्र नं. २ ले हामीलाई यसको जवाफ खोज्नलाई मद्दत गर्छ।

विकासको स्थायी र उत्तम स्वरूप अर्थात् दिगोपन तीन सामाजिक समूहहरूको जोखिमप्रतिको झुकाव

सन्तुलनबाट पत्ता लाग्छ। सक्रिय तथा प्रजातान्त्रिक समाजका लागि नयाँ सोच भएको बजार र आलोचनात्मक स्वतन्त्र नागरिक संगठनहरूको आवाज आवश्यक पर्दछ। यिनीहरूको अन्तरक्रिया ठीकसँग संचालन गर्न न्यायसंगत तथा यथोचित नियन्त्रण व्यवस्था हुनु जरुरी हुन्छ। विकाससँग सम्बन्धित क्रियाकलापहरू पनि यस किसिमको साधारण नियमका अपवाद हुँदैनन् यद्यपि असमानताहरू देखिएका छन्। संसारका अन्य मुलुकहरूका गरिबहरूको जीवनमा वैदेशिक सहायताले खासै प्रभाव पारेका



विभिन्न सामाजिक समूहहरुका बिच अन्तर्राष्ट्रिय सहयोगको खाका

छैनन्। यो तथ्यलाई उपेक्षा गर्न सकिदैंन। यो असफलता यति स्पष्ट रूपमा देखियो कि यसले उत्तरी मुलुकका 'दाताहरू थकित भएका' छन्। यसले गर्दा वैदेशिक सहायताको नशा लागेका दक्षिणी मुलुकहरूले सहायता पाउने संभावना हराउँदै जान थालेको छ।

माथि उल्लेख गरिएको असमानता तहगत कर्मचारीतन्त्रले नै बजार तथा सामाजिक सेवा दिने समूहको काम गर्न खोज्दा जन्मिएको हो। विश्वव्यापीकरणको अहिलेको समयमा अन्तर्राष्ट्रिय सहयोग पैसामा भन्दा पनि आपसी सहयोगद्वारा विस्तार गर्नुपर्ने खाँचो झन् धेरै छ। सोभियत संघ ढलेपछिको समयमा उद्यमको रूपमा वैदेशिक सहायता हराउनु त्यति बीचरणीय नभएको चाहिँ होइन किनकि वैदेशिक सहायता दिनुपर्ने कारणमा तेस्रो विश्वका देशलाई दोस्रो विश्वको समूहतिर ढल्कनबाट बचाउनु मानिएकोमा सन् १९८९ मा सोभियत साम्यवादको 'फलामे पर्दा' हटेपछि यो अवस्थाको परिवर्तन भयो र अबको प्रश्न भनेको सहयोगलाई कुन अवधारणा सहित अगाडि बढाउने भन्ने हो।

संक्षेपमा भन्नुपर्दा दिगोपन तबमात्र सुनिश्चित गर्न सकिन्छ जब सहयोगी सामाजिक समूहहरूको एउटै उद्देश्य हुन्छ। तसर्थ दातृराष्ट्रहरूले सहायता उपलब्ध गराएको भरमा नियन्त्रणमुखी कर्मचारीतन्त्रले दिगो

विकास गराउने अपेक्षा गर्नुको सट्टा उत्तरी तथा दक्षिणी मुलुकहरूका व्यापारीले व्यापारीसित, विकसित देशका जुझारू अभियानकर्ताहरूले त्यस्तै रूचि राख्ने तेश्रो विश्वका जुझारूसँग र नियन्त्रणमुखी कर्मचारीतन्त्रले पनि त्यसैगरी एक अर्कालाई सहयोग गर्नसक्ने वातावरण बनाउन सके राम्रो हुनसक्ने थियो। यसो हुनसकेमा यी तीनै समूहहरू आ-आफ्नो झुकाव अनुसारको सहकार्य एक अर्कासँग आदानप्रदान गर्न सक्ने थिए र चरम ध्रुवीकरणबाट विकासे नीति जोगिन्थ्यो। यस्तो अवस्थामा अन्तर्राष्ट्रिय स्तरमै 'तीन खुट्टे' स्टुलले दिगो नीतिथलो पहिचान गर्ने थियो र विकास एवं अन्तर्राष्ट्रिय सहयोग टिकाउ हुने सम्भावना रहन्थ्यो। यसरी अगाडि बढे राम्रो दिगोपनको विकास हुन सक्थ्यो कि?

यसो भन्नेको तात्पर्य पैसा उपलब्ध गराउने मात्र प्राथमिक दायित्वभन्दा समान रूचिको लागि देशको सीमाभन्दा माथि उठी उपयुक्त सहकार्य खोज्नु हो। यसो गर्दा विकासलाई जसले जसरी परिभाषित गरे पनि मतलब हुँदैन। यसले व्यापारी, कर्मचारी तथा जुझारू अभियानकर्ता सबैलाई विकासको सन्दर्भमा उतिकै स्थान दिन्छ। दिगोपनको सीमा थाहा नभएको अनिश्चित विश्वमा अहिले नै दिगोपनलाई व्याख्या गर्न खोज्दा हतारिएको ठहरिन्छ। व्याख्या ठाउँ र परिस्थिति अनुसार तीनैवटा समूहको अन्तरक्रियाले नै ल्याउँछ, त्यही बहुलता ल्याउनु पहिलो चेष्टा हुनुपर्दछ।

(यो लेख अक्टोवर २००४ मा ब्रसेल्समा युरोपियन यूनियनले आफ्नो आउँदा वर्षहरूमा अनुसरण गरिने 'दिगो विकास' सम्बन्धी नयाँ नीतिबारे छलफल गर्न बोलाइएको कार्यक्रममा लेखकले गरेको प्रस्तुतिमा आधारित छ जुन अंग्रेजीमा लण्डनस्थित इन्टरनेशनल इन्स्टिच्यूट् फर इन्भाएरोमेन्ट एण्ड डेभलप्मेन्टको वेभ साइटमा फेला पर्दछ। (www.iied.org)

सन्दर्भ सामग्री

दीक्षित, अजय र ज्ञवाली, दीपक, *दक्षिण एशियामा पानीको अर्थ(राजनीति (नीतिगत समस्या र प्रस्तावहरू, नेपाल वाटर कन्जरभेशन फाउण्डेशन, काठमाण्डौं, सन् १९९७*

उपाध्य, एम., (सम्पा.) *रोपवेज इन नेपाल (कन्टेक्स्ट, कन्सर्ट्रेन एण्ड को(इभोलुशन, नेपाल वाटर कन्जर्भेशन फाउण्डेशन र काठमाण्डौं ईलेक्ट्रिक् भेइकल एलाइन्स (के.ई.भी.ए.), काठमाण्डौं, सन् २००४*

उपाध्य, एम., *भट्टेडाँडा मिल्क(वे(मेकिंङ्ग मार्केट्स एक्सेसिवल टु मार्जिनलाइज्ड फार्मर्स, इन ज्ञवाली, डी., दीक्षित, ए., सन् २००४*

ज्ञवाली, डी., *रीभरस्, टेक्नोलोजि एण्ड सोसाइटी (लर्निङ्ग दी लेशनस् फ्रम वाटर म्यानेजमेन्ट इन नेपाल, जेड बुक्स वीद हिमाल बुक्स, लण्डन एण्ड काठमाण्डौं, सन् २००३ (वाटर इन नेपाल का रूपमा हिमाल बुक्स र नेपाल वाटर कन्जर्भेशन फाउण्डेशनबाट नेपाली संस्करण प्रकाशित, सन् २००१)*

थम्पसन्, एम., विलडेभ्स्की, ए. र इलीस, आर., *कल्चरल थ्योरी, वेस्टभ्यू प्रेश, बउल्डर, सन् १९९०*

थोम्सन, एम., *सेक्युरिटी एण्ड सोलिडयरिटी (एन एन्टी(रिडक्सनिस्ट फ्रेमवर्क फर थिङ्किग अबाउट यू.एस. एण्ड रेस्ट अफ नेचर, नर्वेजियन सेन्टर फर दी स्टडी अफ अर्गनाइजेशन एण्ड म्यानेजमेन्ट (एल.ओ.एस. सेन्टरेट), एल.ओ.एस(सेन्टर नोटयाट ९७२०, बर्गेन १९९७*

दीक्षित, ए., अधिकारी, पी. र विशांखे, एस, *कन्सट्रक्टीभ डायलग अन ड्यामस् एण्ड डेभलपमेन्ट इन नेपाल, नेपाल वाटर कन्जरभेशन फाउण्डेशन एण्ड आइ.यू.सी.एन्., काठमाण्डौं, सन् २००४*

भट्टचन, कृष्ण र अन्य, *एनजीओ, सिभिल सोसाइटी एण्ड गभरमेन्ट इन नेपाल (क्रिटिकल इग्जामीनेशन अफ देअर रोल्स एण्ड रेस्पोन्सीबीलीटीज, सेन्ट्रल डिपार्टमेन्ट अफ सोसियोलोजी एण्ड एन्थ्रोपोलोजी, त्रिभुवन यूनिभर्सिटि र फ्रेड्रिक(इवर्ट(ष्टिफ्तुङ्ग, काठमाण्डौं, सन् २००१*

शर्मा, एस., कोपोनेन, जे., ज्ञवाली, डी., दीक्षित, ए., *एड अण्डर स्ट्रेश (वाटर, फरेश्ट एण्ड फिनिश एड इन नेपाल, हिमाल बुक्स फर इन्टरडिसिप्लेनरी एनालिस्ट, काठमाण्डौं एण्ड इन्स्टिच्युट फर डेभलपमेन्ट स्टडीज, हेलसिन्कि, काठमाण्डौं, सन् २००४*

इतिहास लेखनमा सवअल्ट्र्न स्टडिज

रञ्जित गुहा

'सवअल्ट्र्न स्टडिज' सँग म समेत अरु ७/८ जना संलग्न छौं। म यसको परिकल्पनाकार मध्येको एक हुँ। उमेरले गर्दा मेरो मर्यादा अलिक बढी भएतापनि यो सामूहिक प्रयास हो। यो कुनै शिष्टता मात्र होइन र भारतीय उपमहाद्वीपका मानिसहरूमा हुने साझा सदाचारका लागि म चिनिन्न, सत्य त यो हो कि हाम्रा बौद्धिक तथा प्राज्ञिक वर्ग युवाहरूसँग काम गर्न पाउँदा रोमाञ्चित हुन्छन्। स्वाधीनता अगाडि र स्वाधीनताका बेला जन्मिएको पुस्ता (मिडनाइट चिल्ड्रेन) उनीहरू बाँचिरहेको सन् १९५० को दशकको अन्तिम तथा १९६०को सुरुको समय अनिश्चितताले भरिएको र आफूहरू सन्तापमा रहेको महसुस गर्दथे। यो काम संयुक्त रूपमा मैले प्रतिनिधित्व गरेको पुस्ता र यसको नजिकको पुस्ताले गरेको हो जसका केही सदस्य म भन्दा कम्तिमा २५ वर्षकान्छा थिए। अरुमा जस्तै ममा पनि एक किसिमको व्यग्रता थियो जसको कारण म पनि सवअल्ट्र्न परियोजनामा योगदान दिन प्रेरित भएँ। पहिलो व्यग्रता त मेरा पुस्ताको साझा व्यग्रता थियो। राष्ट्रिय स्वाधीनताको लडाईंमा हामी अन्तिम चरणमा पुगेका थियौं जहाँ हामी या त वामपन्थी या दक्षिणपन्थी खेमामा संलग्न थियौं। म आन्दोलनरत वामपन्थी खेमामा थिएँ र सक्रिय कार्यकर्ता पनि थिएँ। जुन खेमामा भएपनि साम्राज्यवादविरोधी भएको नाताले हामी सबै राष्ट्रवादी थियौं। "स्वराज" को लडाइँको त्यस चरणमा बढ्दो असन्तोषको तीब्रताको बेला हामी सुन्दर भविष्यको कल्पनामा उत्साहित थियौं। हाम्रा लागि स्वाधीनता कसैले परिभाषित गरे जस्तो थिएन; यो त कम वा वेसी सुनौलो भविष्यको साझा अभिप्राय थियो, तर हामीले चाहे जस्तो भविष्यको आगमन भएन। त्यसले नै फेरि निराशा ल्यायो तर त्यो निराशा नयाँ पुस्ताको भन्दा भिन्न थियो। मैले *'एन एन्थोलोजी अफ सवअल्ट्र्न स्टडिजः अ रिडर'* को परिचयमा कसरी पुराना पुस्ताको निराशा नयाँ पुस्ताको भन्दा भिन्न छ? भनेर केही हदसम्म बताउने प्रयास गरेको छु। नयाँ पुस्ताका प्रतिनिधि सहिद अमिन, ज्ञान पाण्डे र अन्य जसले मसँग काम गरे आदिलाई के आशा गर्ने? भन्ने पनि थाहा थिएन तर उनीहरूले पनि धेरै आशा गरेका थिए, त्यसैले नयाँ पुस्ता निराश थियो। निराशाको सर्वव्यापी परिस्थितिको त्यही संरचनाले नै मेरो बीचरलाई आकार दियो।

मेरो आफ्नै विशिष्ट प्रकारको बौद्धिक इतिहास थियो जसले मलाई विगतप्रति प्रश्न गर्न लगाउँथ्यो र त्यसको केन्द्रमा थियो- राष्ट्रवादको समस्या। राष्ट्रवादको प्रश्नमाथि म एक शब्द पनि नलेखी लगातार काम गर्दै रहें। सन् १९६३ तिर जब म सिकागोबाट फर्किएँ र आर्थिक इतिहासकारको रूपमा परिचित भएँ मैले मेरो सोचलाई बदल्न थालें किनभने आर्थिक इतिहास मलाई कम रुचिकर लाग्न थाल्यो। त्यसका दुईवटा कारण थिए- पहिलो हामी भारतीय प्राज्ञहरू जुन प्रकारको आर्थिक इतिहास मान्थ्यौं, नढाँटी भन्दा त्यो लेखनमा केही मान्छेलाई भेट्नु, तथ्य बटुल्नु वा सामग्री संकलन गर्नु मात्र थियो। यस प्रकारको इतिहास लेखनप्रतिको मेरो असन्तोषले प्रष्ट पाऱ्यो कि यो धेरै सजिलो इतिहास लेखन भयो। म बौद्धिक इतिहास लेखनको अलिक जटिल काम तर्फलागें। त्यसो भएपनि आर्थिक-इतिहासप्रतिको मेरो बढ्दो असन्तोषको कारण भने अर्कै थियो। मलाई लाग्यो एक आर्थिक इतिहासकार जब आफ्नो विषयमा दक्षता हासिल गर्नेछ त्यो बढी अर्थपूर्ण हुनेछ। अर्को शब्दमा, उसले गहन आर्थिक आदर्शको विकास

गरेको होस् र उसमा तथ्याङ्कशास्त्रका साधन र विधिको पर्याप्त ज्ञान होस्। म अमर्त्य सेन लगायतका विख्यात युवा अर्थशास्त्रीहरूलाई चिन्दथें। उनीहरूको संगतमा लामो समय बिताएको पनि थिएँ तर उनीहरूको दिक्कलाग्दो 'ट्रेड डाइलग' बाट म कमै प्रभावित भएँ। अमर्त्य सेन जस्ता विद्वान पछि आर्थिक सिद्धान्तलाई दार्शनिक सिद्धान्तसँग समायोजन गर्नु पक्कै पनि राम्रो कुरो थियो तर म अहिले १९५० को दशकको अन्तिम तथा १९६० को सुरुको कुरा गर्दैछु।

मेरो दिमागी झुकावले हो वा भारतीय आर्थिक-इतिहासको सतहीपनले हो म यहाँ गरिने अभ्यासबाट बिस्तारै साहित्यतर्फ आकर्षित हुन थालें। साहित्यले मेरो बौद्धिक विकासमा विशेष भूमिका खेलेको छ। सानो छँदा यसका विभिन्न कारणले निर्णायक प्रभाव पारेको थियो जो आजसम्म पनि चलिरहेको छ। मेरा धेरै समालोचकहरू जो साहित्यिक आग्रहलाई दुर्वोध्य ठान्छन् मेरा कृतिहरूलाई अलिबढी साहित्यिक, अलि पठनीय तथा भाषामा बढी केन्द्रित भएको पाउँछन्। म चाहन्छु - उनीहरूले मलाई माफ गरुन् किनकि मसँग भएको त्यो बालक आज पठ्ठो बिद्वान भएको छ र यो अझ पनि बढीजसो कविताबाटै प्रेरित छ।

म आर्थिक-इतिहासबाट बिस्तारै छुट्टिएँ यद्यपि म कुनैबेला 'इण्डियन इकोनोमिक हिस्ट्री रिभ्यू'को बोर्ड सदस्य समेत थिएँ। खासगरी भारतीय राष्ट्रवादको प्रश्नमा महात्मा गान्धीको प्रमुख भूमिकाको सन्दर्भ लिएर म आकर्षित हुँदै थिएँ। म सन् १९६३ को बर्षदेखि १९७० र त्यसपछि पनि भारतीय राष्ट्रवाद र मुख्य रूपमा महात्मा गान्धीको आदर्श र जीवन बृतान्तको विद्यार्थी बनें। मैले गुजरातका केही क्षेत्रमा अनुसन्धान गरें साथसाथै 'खेरा अभिलेखालय'मा काम गरें। सन् १९७०मा यो रुचि त्यो विन्दुसम्म पुग्यो जुनवेला म गान्धीकाबारेमा एकभन्दा बढी पुस्तकका भागहरू लेख्न तयार थिएँ। मलाई एक ठूलो प्रकाशकले गान्धीका बारेमा ६ भाग पुस्तक लेख्न अनुवन्ध पनि गरेको थियो। यो भिन्न कुरो हो कि मैले यो लेखिन तर 'सवअल्र्टन'को खाका राष्ट्रवादमाथिको एक दशक भन्दा बढीको अध्ययन तथा सोचपछिको परिणाम हो। मेरो मष्तिस्कमा आएको अर्को प्रश्न थियो- गान्धी र राष्ट्रियताको अवधारणा बिचको फरक जुन अवधारणा 'अहिंसा' र 'गान्धीवादी' आन्दोलनमा केन्द्रित थियो। मलाई यो स्पष्ट छ भन्ने लाग्थ्यो तर यसले एक अस्पष्ट प्रश्न जन्मायो। मेरो जिज्ञासा थियो कि कसरी राष्ट्रिय कांग्रेस पार्टी तथा महात्मा गान्धी आफैले नेतृत्व गर्नुहुने आन्दोलनहरूमा पनि मानिसहरू सौम्य भएर भाग लिन्थे? यद्यपी राष्ट्रिय र कहिलेकाहीं स्थानीय स्तरमा आह्वान गरिएका बृहत् आन्दोलन हिंसामा परिणत हुन्थ्यो र कांग्रेसको आन्दोलनलाई गान्धी स्वयंले रोक्थे? असहयोग आन्दोलन र नागरिक अवज्ञा आन्दोलन दुवैमा 'चौरीचौरा' यसको ज्वलन्त उदाहरण थियो र यस्ता अन्य थुप्रै उदाहरणहरू पनि थिए।

यो प्रश्न मेरो मस्तिष्कमा लामो समयसम्म रहिरह्यो। प्रायः जब हामी कुनै कुरो गहिरिएर अध्ययन गर्छौं, हामीलाई लाग्छ ती सामग्रीहरूले हामीलाई तथ्यको नजीक पुऱ्याउँदैछन्। पहिले कसैले नसोधेका प्रश्न उठाइन्छ तर सो जिज्ञासामाथि काम गर्न तपाईं तयार हुनुहुन्न। त्यसपछि केही वाह्य वा आन्तरिक अनुभवले सुषुप्तमा रहेका प्रश्नलाई जीवन दिन्छ। यस्ता दुई अनुभव थिए जसले ती प्रश्नहरूलाई मेरो दिमागमा जीवित र सक्रिय बनाए- पहिलो 'चिनियाँ सांस्कृतिक क्रान्ति' र दोश्रो राष्ट्रिय रूपमा 'नक्सलाइट आन्दोलन'। मैले पहिले पनि भनें म भारतीय कम्युनिष्ट पार्टीको सकृय सदस्य थिएँ तर सो पार्टीले हंगेरीमाथिको रुसी अतिक्रमण, जो मेरो बीचरमा रुसको विस्तारवादको पहल थियो, लाई अन्धो भएर सहमति जनाएपछि मैले राजीनामा दिएँ। एक कम्युनिष्ट तथा विस्तारवाद विरोधी भएको कारण मैले त्यो स्वीकार्न सकिन। त्यसपछि भियतनाम आन्दोलनको सुरुवातसम्मको अवधि तथा सन् १९६८ मा भएको

पेरिसको विद्यार्थी तथा युवाहरूको बिद्रोह सम्म राजनीतिबाट टाढा बसें। यसका धेरै कारणहरू छन् - त्यसमध्ये साम्यवाद केका लागि? भन्ने प्रश्नको उत्तर म गम्दै थिएँ। अझ मुख्यतः भारतीय साम्यवाद र रसियन साम्यवादबीच के भिन्नता बुझ्ने? भन्ने नै थियो। भारतीय कम्युनिष्ट पार्टीको व्यबहारलाई अध्ययन गर्दा भारतीय साम्यवादप्रति र यसको सृजनशीलतामाथि मलाई गम्भीर शंका थियो। त्यहाँ थुप्रै कटिबद्ध कार्यकर्ताहरू थिए जसलाई समर्पित राजनीतिकर्मीहरूको समूहले नेतृत्व दिएको थियो। उनीहरूका समर्पण गान्धीसँग तुलना गर्न योग्य थिए तर मैले त्यो नेतृत्व सैद्धान्तिक हिसाबमा शून्य तथा सतही पाएँ। उच्च बौद्धिक व्यक्तित्व नेतृत्वमा वा बीचको तहमा नभएको भने हैन तर यो रुसको कम्युनिष्ट पार्टीमा आश्रित थियो जसको मध्यस्थता बेलायती कम्युनिष्ट पार्टीले गर्थ्यो। यिनै कारणले भारतमा कम्युनिष्ट आन्दोलन राष्ट्रिय आन्दोलनको रूपमा विकसित हुन सकेन। हामीले कहिल्यै महात्मा गान्धीले जस्तो जनसमुदायलाई परिचालन गर्न सकेनौं। हामीले मजदुर वर्गलाई परिचालन गर्न सकेनौं जसको कारण त्यस वर्गको ठूलो हिस्साले पार्टी नै विर्संदै गयो।

यसपछि म राजनैतिक अभ्यासबाट टाढा गएँ तथापि सोचमा भने राजनीतिबाट टाढा बसिन। मैले सांस्कृतिक क्रान्तिको बारेमा सोचिरहेको थिएँ कि माओत्सेतुङले सोचेको मार्क्सवादमा कुनै तुक त अवश्य हुनुपर्छ। यसलाई नक्सल आन्दोलनको सुरुवातले पुष्टि गऱ्यो। म धेरै समय भारत गएको पनि थिइन तैपनि मलाई उक्त आन्दोलनसँग जोडिन्थ्यो जसको कारण बिस्तारै मेरो रुचि यसतर्फ बढ्यो। सन् १९७०/७१ तिर म ससेक्स विश्वविद्यालयमा अध्यापन गर्न फर्किएँ र गान्धीका बारेमा अध्ययन-अनुसन्धान तथा पुस्तक लेखनमा व्यस्त रहें। त्यो नक्सल आन्दोलनको पराजयका साथै चारु मजुम्दारको नेतृत्व पछि हट्दै गरेको अवस्था थियो। ऊ पक्राउ पऱ्यो र मारियो जसका कारण आन्दोलन चौपट भयो। एकपटक पछाडि फर्केर हेर्नुपर्ने बेला भएको थियो र यस अवस्थामा लामो समयदेखिको भारतीय राष्ट्रवादको प्रश्न पुनः मेरो मस्तिष्कमा आयो। जसलाई नक्सल आन्दोलनको पराजयको अनुभवसँगै प्रकाश पार्नु पर्ने भएको थियो। अब अर्को नयाँ प्रश्न जन्मिएको थियो कि एउटा कमसल तयारीको आन्दोलन (सिद्धान्तको कमी, झण्डै लहडी तथा कच्चा राजनैतिक अभ्यास, राज्य शक्तिको अगाडि असहाय) हुँदाहुँदै पनि यो कसरी अगाडि बढ्यो र धेरै युवाहरूलाई देशका विभिन्न भागमा परिचालन गर्न सक्यो? पराजित हुँदाहुँदै पनि कसरी यसका बीचरहरूले निरन्तरता पायो? यी प्रश्नहरू राष्ट्रियता र जन परिचालनको प्रश्नसँग जोडिन गयो जो अहिंसाको छायाँमा हराएको थियो। मलाई नक्सल आन्दोलनले गान्धी आन्दोलनको केही कुरा सम्झायो। दुवै आन्दोलनले किसानको तहसम्म जनपरिचालन गर्ने प्रयास गऱ्यो। नक्सल आन्दोलन पुरै हिंसात्मक थियो भने गान्धी आन्दोलन अहिंसात्मक तर तिनीहरूमा मैले केही समानता पाएँ। म किसान आन्दोलन खासगरी किसान हिंसाका बारेमा अध्ययन गर्न चाहन्थें। म ससेक्स विश्वविद्यालय फर्किएपछि यतै काममा व्यस्त रहें र गान्धी तथा बङ्किमको कामलाई बिर्सिदिएँ जसले मेरो दिमाग भरिएको थियो। म भारतमा भएको किसान समुदायको हिंसात्मक विद्रोह जान्न चाहन्थें। त्यसका लागि मैले पहिले केही तयारी गरिसकेको थिएँ यद्यपि त्यो अरु कुनै उद्देश्यको लागि गरिएको थियो।

सन् १९६३ मा मलाई आर्थिक-इतिहाससँग मात्र वितृष्णा भएको हैन इतिहास लेखन पद्धतिसँग पनि वितृष्णा थियो जुन आधारभूत रुपले प्राज्ञिक अध्ययन तथा इतिहास लेखनको प्राज्ञिक छलफल मात्र थियो। मैले इतिहास लेखन-पद्धति समग्रमा अत्यन्त सतही भएको पाएँ। हामी भारतीयहरूले यसलाई धेरै हल्का रूपमा लियौं, वेलायती इतिहास लेखन पनि एकपटक यस्तो अवस्थामा थियो जहाँ कथित 'स्थानीय

अनुभवहरू'लाई प्राथमिकता दिइन्थ्यो तर यो अति स्थानीय भएकोले पिएचडी डिग्री पाउनकालागि मात्र सिमित रह्यो।

म खासगरी साहित्य र दर्शनप्रति रुचि बढाउनको लागि ससेक्स गएको थिएँ साथै मलाई अरु २/३ वटा गहन विषयमा अध्ययन गर्नु पनि थियो; जसमध्ये एक सामाजिक मानवशास्त्र थियो। यसैक्रममा मेरो भेट एक सामाजिक मानवशास्त्री क्लाउड लेभि स्ट्राउससँग भयो। त्यस भेटले मेरो जीवनमा गहिरो छाप छाड्यो। स्ट्राउसले 'धारणा', खासगरी मिथक का बारेमा प्रश्न उठाए। त्यसपछि मैले उनलाई एउटा स्कूले केटोले जस्तै सविस्तार पढ्न थालें। यो 'समाज-विज्ञान' मिथक अध्ययनको कल्पनाशील पक्ष थियो। अध्ययनका क्रममा मैले महसुस गरें उनले अध्ययनका लागि भाषालाई माध्यम बनाएका रहेछन्। भाषाका विषयमा रोमन ज्याकोब्सनका उपदेशमा स्ट्राउसले अरु बढी खोजेर बैज्ञानिक अनुसन्धान गरे। उनले ज्याकोब्सनको बीचरलाई मानवशास्त्रसँग जोड्ने प्रयास गरे। ज्याकोब्सनले भाषा विज्ञानलाई संरचनात्मक भाषा विज्ञानको रूपमा विकसित गरेका थिए। ज्याकोब्सनबाट म बिस्तारै लक्षणशास्त्र (सेमिओटिक्स) तर्फलागें र समालोचक तथा संरचनावादी रोलाण्ड वार्थस्का कृतिहरू पढ्न थालें। यसरी म भारत या बेलायतमा हुने बौद्धिक रूपमा रुग्ण इतिहास लेखनको अभ्यासको पुनःसंस्करणका लागि तयार भएँ। म ती दुई प्रश्नहरूको सामना गर्न तयार भएँ- एउटा त विरोधाभाषपूर्ण भारतीय राष्ट्रवाद र अर्को नक्सल आन्दोलनको अनुभवले उब्जाएको प्रश्न। त्यसैगरी म जनपरिचालनको समस्या सामना गर्न पनि तयार भएको थिएँ।

म एक किसिमले किसान विद्रोहका दृष्टान्तहरू टिप्न 'कोठे मानवशास्त्री' बनें यद्यपि कोही पनि व्यक्तिकोठे मानवशास्त्री बन्न सक्दैन। मेरी श्रीमती जो मानवशास्त्री हुन् उनीबाट स्थलगत कार्यको बारेमा ज्ञान पाएँ। उनले पश्चिम अफ्रिकाको 'दामिएन'हरूका बारेमा काम गरेकी छन्। मैले उनलाई कसरी मानवशास्त्रीले स्थलगत अध्ययन गर्छ? भनेर सोधें। यसबाट मैले झण्डै स्थलगत कार्यको विकास गरें। मैले सबै किसानविद्रोहका दृष्टान्तहरू, देखिएका वा लेखिएका (अभिलेखबाट मात्र नभई) किसान विद्रोहका सबै पुस्तकहरू तथा सामाजिक मानवशास्त्रका धेरै पुस्तकहरूका सूचि तयार पारें। मैले केही हजार यस्ता दृष्टान्तहरू जम्मा गरें, टिपोट बनाएँ र वर्षौं त्यसलाई विकसित गर्दै गएँ। म के गर्दैछु? भनेर श्रीमती सोधिरहन्थिन्। मानवशास्त्रीहरू स्थलगत कार्यमा जे गर्छन् म त्यही गर्दैछु भन्ने जवाफ मैले दिन्थें। उनीहरू कुनै घटनाको उदाहरण खोज्छन् र त्यसबाट कुनै निश्कर्षमा पुग्छन्, त्यसलाई वृहत्तर रूपमा तुलना गर्दै त्यसकै आधारमा कुनै सिद्धान्त विकास गर्छन्। म त्यही गरिरहेको छु। म जान्न चाहन्छु कि केले हिंसालाई भडकाउँछ? एक किसान उसको जग्गा मालिकको आँगनबाट छाता ओढेर जान्छ भने जग्गाधनीको अपमान भएको मानिन्छ, त्यसलाई लेखें। तल्लो जातको मानिस आफ्नो खाटमा बसिरहेको बेलामा जग्गाधनी आयो तर ऊ उठेन भने पनि उसले वेइज्जत गरेकै ठानिन्छ, त्यसलाई पनि मैले लेखें। अब म कसरी अपमान हिंसामा बदलिन्छ? भन्ने कुरो अवलोकन गर्न सक्थें किन भने यो पनि एक प्रकारको हिंसा नै हो र हिंसाको अवधारणा वास्तविक स्थलगत अध्ययनबाट नै आउने हो। मानिसहरूले यो महसूस गरुन् कि म स्थलगत अध्ययनको आधारमा सिद्धान्त बनाउने मान्छे हुँ। म घटनाहरूमा बिश्वास गर्छु, अवधारणामा पनि विश्वास गर्छु र त्यसबाट सिद्धान्त निर्माण गर्ने प्रयास गर्दैछु। यही नै हो *'एस्पेक्ट अफ पेजन्ट इमरजेन्सी इन इण्डिया'* को आधार। मैले यसमा मानवशास्त्रका लेखहरूलाई मात्र वा कुनै अभिलेखालयको लिखतलाई मात्रै समावेश गरेको छैन, *मैले 'इलेमेन्ट्री एस्पेक्ट'*मा देखाएको छु

कि कसरी हैकमको अवधारणालाई शास्त्र र अन्य क्षेत्रमा मान्यता दिइयो? भारतीय संस्कृतिमा कसरी धार्मिक प्राधान्य स्थापित गरियो? भन्ने देखाउन मैले मनु लगायतका धर्मशास्त्रहरू पढैं साथै एक बाबु र छोरा, गुरु र शिष्य, राजा र प्रजा, जमिन्दार र रैतीबीच रहने लगायत प्राधान्य सम्बन्धका बारेमा थाहा पाएँ। यसरी मैले किताबलाई नै स्थलगत अध्ययनको माध्यम बनाएँ।

हाम्रो उपमहाद्वीपमा जुन समय र स्थानको हदसम्म यो दोहोरिएको छ, किसान परिचालन नै आधारभूत तथा नमूनात्मक जनपरिचालनको रुप हो। गान्धीले पनि यही समस्या भोगेका थिए भन्ने कुरामा म विश्वस्त छु। यो स्वरुपको आन्दोलनमा विभिन्न तत्वहरू छन् जो अख्तियार गरिएका मान्यताहरू विभिन्न तहमा उल्लघंन गर्दै हिंसातर्फ बढ्छन्। गान्धीको परिचालन पनि त्यहीं भएको थियो। त्यस अवस्थामा अहिंसाको सिद्धान्तले पनि त्यो नियन्त्रण गर्न सकेन र गान्धीले उक्त परिचालन फिर्ता गर्नु पऱ्यो। यसरी मेरो रुचि, क्रान्तिकारी आन्दोलन र खासगरी लोकप्रिय विद्रोह प्रति बढ्यो। त्यसबेला प्रचलित इतिहास लेखन यस प्रकारको ऐतिहासिक अनुभवहरूलाई विश्लेषण गरेर हेर्न समर्थ थिएन। यस्तो कामको मौलिकता मेरो प्रतिभाबाट आउँदैन, यो भारतीय मौलिक अनुभवबाट आउँछ। मलाई लाग्छ कुनै नयाँ कुरा भन्ने इतिहासकार अगाडि आउनुपर्छ र उसका चासोका मान्छेहरूको नवीन अनुभवसँग उसले साक्षात्कार गर्नुपर्छ। त्यसैले इतिहासकार घमण्डी होइन अभिव्यक्त गरिने आफ्ना अनुभवप्रति इमान्दार हुनुपर्छ किनभने उसको व्याख्या यस्ता अनुभवबाट आफै आउने कुरो हो। हाम्रा राष्ट्रवादी आन्दोलन, लोकप्रिय किसान आन्दोलन, तथा विरोधका शैली आफ्नै प्रकारका छन्। त्यसैले यी सब स्वरुपहरू खासगरी भारतीय संस्कृति हुन्।

भारतीय किसान विद्रोहका बारेमा गरेका मेरा कार्य, मेरा लागि भारतीय संस्कृतिको अध्ययनको लागि एक योगदान हो। प्रचलित मान्यताभन्दा भिन्न, प्रचलित स्वरुप विरुद्ध तथा अहिंसाको पक्षमा मात्र भारत रहन्न भन्ने म देखाउन चाहन्छु। जब शक्तिको प्रश्न आउँछ भारत हिंसाको पक्षमा उभिन्छ। अर्थात् हाम्रो संस्कृतिमा अहिंसा धर्म भए जस्तै हिंसा पनि एक महत्वपूर्ण अङ्ग हो। किसान विद्रोहका मेरा कामका बारेमा सतही समालोचकहरूले किसानको इतिहास भनी बताए पनि यो काम त भारतीय संस्कृतिको अध्ययन हो। वास्तवमा भारतीय संस्कृतिमा विविधता छ भन्ने कुरा म देखाउन चाहिरहेको छु। गान्धी यस भागको एक महत्वपूर्ण अंश हुन्। प्राथमिक हुन् वा होइनन् भन्ने प्रश्न पनि गर्न सकिन्छ।।

मेरो बीचरमा हाम्रो संस्कृति यो कुरो बुझ्न सक्ने परिपक्व हुन सकेको छैन तर एकदिन बुझ्ने छ। स्थापित साँस्कृतिक मान्यतालाई नमाने दण्ड दिने प्रचलन नै दलित विरुद्ध हिंसाको कारण हो।भारतको विभाजनका वेला देखिएको सबैभन्दा ठूलो जन परिचालन साम्प्रदायिक दंगामा बदलिनु नै आदिम हिंसाको प्रमाण थियो जुन हाम्रो संस्कृतिको अंश पनि हो। त्यसैले गान्धीले पनि यसलाई नियन्त्रण गर्न सकेनन्। यही नै राष्ट्रवाद र भारतीय कांग्रेसले लादेको मान्यताको महत्वपूर्ण विफलता थियो। भारतको वृहत् जनपरिचालन हिंसात्मक थियो र हिंसात्मक नै भइरहेको छ।

जुन बेला म यही समस्यामा केन्द्रित रहेको थिएँ, मेरो भेट ज्ञान पाण्डे, डेभिड हर्दिमान, सहिद अमिन आदिसँग भयो जो शोधकार्य गर्दै गरेका विद्यार्थीहरू थिए। उनीहरू बेग्लाबेग्लै समयमा मलाई भेट्न आए, यद्यपि तिनीहरू कोही पनि मेरा विद्यार्थी थिएनन्। पाण्डे र अमिन अक्सफोर्डका विद्यार्थी थिए, हर्दिमानलाई चाहिं मेरो सहकर्मी एन्टोनी लोबेले पर्यवेक्षण गरिरहेका थिए। पहिले त उनीहरू आफ्ना शोधकार्यका बारेमा छलफल गर्न आएका थिए। त्यहाँ उनीहरू माझ एक अर्कासंग परिचय मात्र भएन वरू साथ-साथै

काम गर्न थाले। प्रायः जमघट हाम्रो घरमा हुने गर्थ्यो। यस अवधिमा धेरै नयाँ कुराहरू आए। हामीलाई महसुस भयो कि त्यही सामग्रीलाई पढ्ने पनि भिन्न तरीकाहरू रहेछन्। एक जनाले मलाई एउटा अध्याय पढ्न दिएको कुरो सम्झन्छु। मैले भने- 'यो अब्बल दर्जाको कृति हो' तर त्यही सामग्री अर्को पक्षबाट अध्ययन गर्ने हो भने यसका अन्य खाले व्याख्याहरू आउन सक्नेछन्। यस प्रकारको अभ्यासबाट हामीले के महसुस गऱ्यौं भने अभिलेख भएपनि कुन पक्षबाट उक्त सामग्रीलाई पढ्ने? भन्ने कुराको अभाव छ।

त्यस्तै सन् १९७७ को सुरुतिर हामीलाई लाग्यो कि हामी वैकल्पिक इतिहास लेखनको नजिक पुग्दैछौं। त्यसबेला तथाकथित 'नयाँ सिद्धान्त' बनाउने भनेर खासगरी राष्ट्रियताको विषयमा 'क्याम्ब्रिज' खुब जमेको थियो। जब हामी नयाँ सिद्धान्त पढ्न पाउँथ्यौं हामी हाम्रो दृष्टिकोणबाट त्यसलाई टुक्रयाएर हेर्थ्यौं। हामीसँग त्यो भन्दा पनि शक्तिशाली/प्रभावशाली व्याख्याहरू थिए र हामी त्यसको बारेमा सचेत थियौं।

सन् १९७७ को मार्च/अप्रिलतिर जब हामीले म बस्ने गरेको ससेक्समा भेट्यौं मैले उनीहरूका लागि विकसित गरेको कामको सारांश सहितको एउटा टिपोट बनाएँ जसमा औपनिवेशिक भारतको इतिहास लेखन पद्धतिका केही पक्षहरू पनि थिए। यसको साथमा उक्त कुरो कसरी पढ्ने? भन्ने लेखिएको थियो। त्यही नोट अन्ततः सवअल्र्ट्रन स्टडिजको सुरुको दस्तावेज बन्यो। मानिसहरू यसलाई घोषणापत्र भन्छन् तर त्यो हैन। यो आन्तरिक कार्यको दस्तावेज हो। पहिलो अङ्कको लागि सामग्री तयार भइसकेपछि जर्नललाई के भन्ने? प्रश्न उठ्यो। दुई जनाले विरोध जनाए र दुई जनाको विमति हुँदाहुँदै मैले नाम राख्न दवाब दिएँ- *सवअल्र्ट्रन स्टडिज*। यसको सैद्धान्तिक कारण थियो। यो भन्दा अन्य कुनै नामले प्राधान्यता र अधिन्यता तथा जात र वर्गको समस्यालाई समेत समेट्न सक्थ्यो। सन् १९८२ को फेब्रुअरीदेखि १९८८ मार्च सम्म म यसको सम्पादक थिएँ। त्यस बीचमा हामीले ६ वटा भाग निकाल्यौं। हामीले समूहमा खुबै राम्ररी काम गऱ्यौं।

हाम्रो देशको बिडम्बना हो कि यहाँ अंग्रेजी नजान्नले काम पाउँदैन। यो हालत आउनुको कारण हाम्रो औपनिवेशिक मालिकहरूद्वारा हामीमाथि औपचारिक रूपमा अंग्रेजी भाषा लादिनु नै हो। म यसको बारेमा सोच्छु, हाम्रो इतिहास लेखन यदि अंग्रेजीमा नभइदिएको भए के हुन्थ्यो होला? यदि अंग्रेजीको सट्टा क्षेत्रीय भाषामा नै ती लेखिदा हुन् त भारतका बिगत कस्ता हुँदाहुन्? यो उपयोगहीन परिकल्पना हो किनभने यो अति काल्पनिक कुरो भयो जसको सम्भावना छैन तर यस्ता सामान्य लाग्ने प्रश्नले पनि इतिहासको ठोस कुरालाई प्रतिविम्वित गर्छ। हामीमाथि अंग्रेजीलाई स्कूलतहबाट नै शिक्षाको मुख्य माध्यम बनाएर खास प्रकारको दृष्टिकोण लादियो। त्यही छनोटको सिद्धान्त कै कारण राष्ट्रवाद इतिहासको दृष्टिकोण बनिरहयो। यस्तो राष्ट्रवादी दृष्टिकोणले औपनिवेशिक अवस्थामा सम्भ्रान्तहरूको तहमा मात्र काम गर्न सक्छ र यसले कसरी काम गर्छ? भनेर म र मेरा सहकर्मीहरूले सवअल्र्ट्रन परियोजनालाई सिद्धान्तबद्ध गरेर लेखेका छौं। हामीले के देखाउने प्रयास गरेका छौं भने इतिहास लेखन पद्धति जुन राष्ट्रवादका रूपमा अभिव्यक्त भएको छ र भइरहेको छ त्यहाँ दुई तहमा सम्भ्रान्तहरू रहेका छन्। पहिलो त्यस्ता सम्भ्रान्तहरू जो उपनिवेशमा मालिक थिए र अर्को स्वदेशबाटै बनेका सम्भ्रान्तहरू। अर्को शब्दमा यो प्रष्ट छ कि भारतीय इतिहासमा सम्भ्रान्तवादको गहिरो सम्बन्ध हुनुको मुख्य कारण औपनिबेशिहरूका भाषाको प्राधान्य यस उपमहाद्वीपमा हुनु हो। यसरी अंग्रेजी भाषाको प्राधान्य रहेको इतिहास लेखन पद्धतिको परिणाम नै नागरिक समाज तथा राज्यबीचको खाडल हो जहाँ औपनिवेशिक

प्राधान्य र त्यसले प्रतिनिधित्व गरेको अंग्रेजी भाषायुक्त विगत साथसाथै भारतीय ठेट भाषाद्वारा प्रतिनिधित्व भएको विगतको प्रतिनिधित्व थियो। एक गरीव किसान हिन्दीमा, बंगालीमा या मराठीमा सोच्छ, अंग्रेजीमा होइन। त्यसैकारण यसको परिणाम हो जब उल्था गरिन्छ त्यसको माने अर्थ्याउन गाह्रो हुन्छ। उल्था गर्न सकिने भनेको त खालि प्राविधिक अर्थमा मात्र हो न कि त्यसको जीवन्ततामा। हामीले त्यसलाई त स्थानीय तहको भाषामा, संस्कृतिमा आबद्ध गर्नुपर्ने हुन्छ। यो त भाषाको एक उपाय हो र यस्तो उपाय आवश्यक छ किनकि यस प्रकारको उत्पादन पद्धतिमा, ज्यादातर उत्पादन साधन अति नजीक तथा अपूरणीय रूपमा जोडिएका र जनताका संस्कृतिसँग जकडिएका हुन्छन्। त्यसैले अंग्रेजी आफैमा पर्याप्त छैन।

('*सवअल्र्ट्रन स्टडिज*का संस्थापक प्रो. रञ्जित गुहासँग इतिहास लेखन पद्धति, साम्यवाद, राष्ट्रियता तथा अन्य विषयमा बद्री नारायणको कुराकानीमा आधारित, साभार- बिबिलो अ रिभ्यू अफ बुक्स, भोल्युम-८, नं. ११-१२, नोभेम्बर-डिसेम्वर २००३)

सन्दर्भ सामग्री

गुहा, रञ्जित (सम्पा) *अ* सवअल्र्ट्रन *स्टडिज रीडर*, १९८६(१९९५, अक्सफोर्ड युनिभर्सिटि प्रेस १९९७

गुहा, रञ्जित (सम्पा) *सवअल्र्ट्रन स्टडिज (१ र्राईटिङ्ग अन साउथ एसियनहिस्ट्री एण्ड सोर्साईटी*, अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस १९९४)

गुहा, रञ्जित, *अ रुल्स अफ प्रायोरिटि फर बङ्गाल: एन एस्से अन द आइडिया अफ पर्मनिन्ट सेटलमेन्ट*, ड्यूक युनिभर्सिटी प्रेस १९९६

गुहा, रञ्जित, *डोमिनेन्स विदाउट हेजिमोनी, हिस्ट्री एण्ड पावर इन कलोनियल इण्डिया*, जेम्स स्कटको भूमिका लेखन सहित,ड्यूक युनिभर्सिटी प्रेस १९९९

गुहा, रञ्जित, *हिष्ट्री एट द लिमिट अफ वर्ल्ड हिस्ट्री*, अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस, २००३

नेपालमा जात, राज्य र जनजातीय सीमारेखा

न्यान्सी ई. लिवाइन

नेपालमा जनजातिका अध्ययनहरूले एकातिर असिमित जनजातीय विविधतामा जोड दिन्छन् भने अर्कातिर जनजातीय समूहहरूका सीमित भेद, जस्तै- हिन्दू र बुद्ध धर्मावलम्वी, जनजाति र जात, हिमाल र मध्य पहाड, मध्यपहाड र तराईका तल्ला भू-भाग, आदिमा जोड दिन्छन्। नेपालको सुदूर उत्तर पश्चिम कर्णाली अञ्चलमा अवस्थित हुम्ला जिल्लामा भने जनजातीय सम्बन्धहरू समूहहरू बीचका सीमारेखा र भिन्नतामा भन्दा बढी पारस्परिक सम्वन्ध, अन्तरक्रिया र गतिशीलता तथा एक अर्का बीचमा निहित आश्रयपनामा आधारित रहेको पाइन्छ।[१] हुम्लामा जन साधारणहरू लगायत सम्पूर्ण गाउँनै सजिलै आफ्ना जनजातीय सम्वद्धताहरू र जात व्यवस्थाका मर्यादाक्रमहरूमा आफ्नो स्थान फेरवदल गर्ने गर्दछन्। त्यहाँ पनि जनजातीय समूहहरू क्षेत्रीय, आर्थिक र सामाजिक व्यवस्थाहरूद्वारा जोडिन्छन् र एउटा समूहको जनजातीय सम्वद्धताहरूमा आउने हेरफेरमा उनीहरूका अर्थतन्त्र र जीवन पद्धतिमा आउने हेरफेरहरू मिल्न पुग्दछन्। अन्ततः हुम्लाको आजको परिस्थितिले अन्य विज्ञहरूले उल्लेख गर्नु भएझैं जनजातीय सम्वन्धहरू, क्षेत्रीय जनजातीयपद्धति र राज्यलाई केन्द्रीकरण गर्ने नीतिहरूका बीच समन्वयन गर्ने ऐतिहासिक प्रकृयाको उपज हो भन्ने कुरालाई थप जोड दिन्छ।

नेपालका हिमाली भेकका जनजातीय रहनसहन बुझ्नका लागि हुम्ला र उत्तर पश्चिमका भूभागले निश्चित दृष्टान्त प्रदान गर्छन्। यो यस्तो भेकमा नेपालका प्रमुख जनजाति समूहहरू देशका अन्य भागहरूमा भन्दा लामो समयसम्म एकअर्का सँगसँगै बसेका छन्। यहिं भेकमा गैरहिन्दू जनजाति समूहहरू धेरै अगाडि हिन्दू राज्यका अधीनमा पर्नु पर्‍यो। नेपालका अन्य क्षेत्रहरू झैं हुम्लाका बासिन्दाहरूले पनि राज्यले आफ्ना नागरिकहरलाई जनजातीय पहिचान र जातीय मर्यादाक्रमका आधारमा भेदभाव भोग्नु परिरहेको छ।

राज्यका नीतिहरू र जनजातीय समूहको जन्म

आज नेपालमा विद्यमान जनजातीय मिश्रण विशेषतः देशकै उल्लेखनीय जनजातीय विविधता र सरकारी पक्षद्वारा श्रृजना गरिएको व्यवस्थाको परिणामस्वरूप जनताद्वारा गरिएका प्रतिकृयाको उपज हो। अनुसन्धानकर्ता आन्द्रास होफरले आफ्नो उल्लेखनीय अध्ययन (सन् १९७९) मा देखाए अनुसार सन् १७८९ मा भएको देशको भू-एकीकरण केवल पहिलो कदम मात्र थियो। उनका अनुसार सरकारले नेपाली समाजको पनि एकीकरण गर्नु पर्ने थियो जसमा ऐतिहासिक र क्षेत्रीय रूपमा स्वायत्त तीन जातिगत तहहरू (होफर, सन् ९७९ः ४३-४६),[२] छुट्टै संस्कृति बोकेका तिब्बतीबर्मी भाषीहरू (यो भाषा राजधानीमा

---

१ यो अनुसन्धान मे १९७३ देखि जुन १९७५ र अक्टोवर १९८३ देखि मार्च १९८४ को कालमा गरिएको थियो। पहिलो समयमा तिब्बती बोल्ने समुदायको गहिरो अध्ययन गरिएको थियो। दोस्रो पटकको अनुसन्धान सात समुदायका तीन जनजाती क्रमशः तिब्बती भाषीहरू, तिब्बती र भारतीय परम्पराबाट प्रभावित भएका समूह, बुरा र नेपाली भाषी पर्वतीयहरूको जनसंख्या वृद्धि, जातीय तया लैङ्गिक वनावटमा आधारित थियो।

२ जस अनुसार पर्वतीय, नेवार र तराईंका जनजातीय पद्धतिहरू पर्दछन्। (होफर सन् १९७९ः ४६)

कमै थाहा भएका दुर्गम ठाउँहरूमा बोल्ने गरिन्छ), उत्तरी सीमाका तिब्बती मूलका मानिसहरू पर्दथे। राष्ट्रिय एकीकरणको मूल उद्देश्य राष्ट्रिय जात-व्यवस्थाको सृजना गर्नु थियो जस अन्तर्गत हरेक समूहहले समाजमा निश्चित स्थान पाउने सोचाइ थियो र जातका वारेमा शासकहरूका विचारले पनि यस प्रश्नलाई प्रभावित पार्न सक्दथ्यो।

यसै क्रममा एउटा विस्तृत कानूनी संहिता, मुलुकी ऐन बनाइयो। यसमा शारीरिक सम्वन्ध र समाजमा प्रचलित जातीय मर्यादाक्रमका आधारमा विभिन्न किसिमका सजायहरू तोकिए। सरकारी आर्थिक नीतिहरूमा पनि जातगत तह निर्धारण र जनजातीय समूहहरूका सदस्यतालाई ध्यानमा राखी भिन्न समूहहरूलाई जमीनमाथिका भिन्न-भिन्न अधिकार र ब्यापारिक हकहरू प्रदान गरियो। कुनै खास जनजाति समूहको सदस्य हुनाले आर्थिक र राजनैतिक महत्त्व राख्दथ्यो। यस प्रकारको परिपाटीप्रति समाजमा मिश्रित प्रतिक्रियाहरू पाइए। केही समूहहरूले आफ्ना फाइदाहरूलाई सानो समूहमा सीमित गर्नका लागि मर्यादाक्रमलाई सधैंका लागि बन्द गरे भने अन्य समूहहरू जनजातीय सुविधाहरू पाउन वा विलय हुने अभियानमा समर्थकहरू बटुल्ने हिसावले एकजुट भए। यस्ता प्रकृयाहरूलाई समाजले आत्मसात् गर्‍यो। यसले समूहहरूलाई बुझ्ने र प्रयोग गर्ने जनजातीय पहिचानमा प्रभाव पारिरहेको छ।

मुलुकी ऐनका असरहरू

होफरले यस प्रकारको राष्ट्रिय जात-व्यवस्था सृजना गर्ने सरकारी आवश्यकता पर्नुका कारणहरूमा नेपालको छुट्टै राजनैतिक पहिचानलाई बैधानिकता प्रदान गर्न, देशलाई भित्री तवरले एकीकरण गर्न तत्कालीन क्षेत्रीय पद्धतिहरूका सट्टा (सन् १९७९ ; ४०, १९५) मिल्दो कानूनी पद्धतिको स्थापना गर्नु नै भएको तर्क प्रस्तुत गर्छन्। यद्यपि राष्ट्रिय जात-व्यवस्थाले नेपालका विविध जातिहरूका परम्परागत चलन प्रचलनहरूलाई पूरै निर्मूल पार्नु भने असम्भव सिद्ध भयो। विभिन्न समूहहरूले आफ्ना परम्परागत चाल-चलनहरूलाई आधिकारिक मान्यता पाउनका लागि औपचारिक अनुरोध गरे। यसका साथै आफ्ना समूहलाई फाइदा हुने गरी कानूनहरूमा हेरफेर गर्ने प्रयत्न पनि गरे। यसो गर्नुका पछाडि जातिगत अन्तर समन्वय होस् भन्ने नै थियो (उही पुस्तकः१७५)। यस प्रकार जनजातीय विविधताविना पनि असोचनीय अवरोधहरू र अपरिहार्य सामाजिक परिवर्तनका कारणले गर्दा उक्त कानूनी पद्धति अनिवार्य रूपमा परिस्कृत हुनुपर्ने थियो (मुरे, १९७८, २-१३) ।

भारतको जात व्यवस्था भन्दा पृथक रहेर पनि नेपालमा प्रचलित जातिगत मर्यादाक्रमले मध्य पहाड र हिमाली गैरहिन्दू समूहहरूलाई महत्त्वपूर्ण संस्कृति र सांस्कृतिक मान्यता असमान हुँदाहुँदै पनि मर्यादाक्रममा मध्यस्थान मात्र दियो। उनीहरू हिन्दूका तल्लो पेशागत समूह भन्दा माथि थिए भने पर्वतीय अथवा पहाडी भेकका नेपाली बोल्ने हिन्दूहरू भन्दा तल थिए। यसै गरी उनीहरू तराईका माथिल्ला जातिहरू र नेवारहरू भन्दा पनि तल थिए। यति नै बेला मुलुकी ऐन र राज्यका अन्य नीतिहरूले पनि हिन्दू समूहका सांस्कृतिक बाहुल्यतालाई सुदृढ बनाए र हिन्दू मान्यताहरूसँग नमिल्दा समूहहरूको अवहेलना गरे। यसको एउटा प्रमुख असरमा दुर्गम भेकमा रहेका तिब्बतीभाषीहरू बाहेक अन्य गैरहिन्दू जातिहरू राज्यले नै व्याख्या गरेको नीति अनुरुप विभिन्न जातका रूपमा अगाडि आए। अर्को असरमा विशेष गरी मध्य पहाडी जातिहरूकाबीच व्यापकता पाएको संस्कृतीकरण र सांस्कृतिक आदानप्रदान थियो। यसरी विविध जातिहरूलाई एक बनाउन जात निकै प्रभावकारी बन्यो किनकि जात नै

जनजातीयताको संरचनात्मक ढाँचा हो।[३]

होफर भन्छन्, आदिवासी र हिन्दू मर्यादा पद्धतिका बीचमा कायम हुन सकेको मिलोमतोकै योगदान स्वरुप आजका समूहहरूका जनजातीय पहिचानहरूको अस्तित्व रहन सकेको हो (१९७९ :१४७)। यस उक्तिलाई उनले नेपालको अल्पसंख्यक तर धेरै संख्यामा रहेको जाति तामाङ्ग मार्फत् अझ प्रष्ट्याएका छन्। सन् १९३२ सम्म पनि आधिकारिक मान्यता नपाएकोमा तामाङ्ग जाति मार्फत् होफरले आफ्नो धारणा पुष्टि गरेका छन्। सो समयभन्दा अगाडि तामाङ जातिको न्यून अथवा अदृश्य जनजातीय पहिचान थियो जुन साझा सांस्कृतिक पक्षहरू र भाषागत आधारहरूमा सीमित थियो (उही पुस्तकः१४८)। तथापि यहाँ जनजातीय एकरुपता वा साझापना तामाङ्ग जातिमा छ वा छैन भन्ने प्रश्न खडा हुन्छ। बिशेष गरी "तामाङ्ग" शब्दले नेपालका मध्य पहाडका विविध जनजाति समूहहरूलाई जनाउँदछ। तामाङ्गहरूभित्र न एकरुपता बोकेको संस्कृति छ, न सामाजिक संरचना नै। न त यिनीहरूको कुनै प्रभावशाली राजनैतिक संस्था नै छ। यहाँसम्म कि तामाङ्गहरू भिन्न-भिन्न किसिमका तिब्बती-वर्मी भाषा बोल्छन्, जुन एक अर्कालेे बुझ्न पनि कत्तिपय अवस्थामा अप्ठ्यारो महसुस गर्छन् (हेर्नुहोस्, होल्मवर्ग)। यसबाट मैले के निश्कर्ष निकालेको छु भने 'तामाङ्ग' भन्ने जातिगत पहिचान राज्यले आफू र यी जातिहरूका बीच अन्तरक्रिया सजिलो र सुव्यवस्थित पार्नुका साथसाथै यस जातिगत समूहलाई पहिले भूटिया (तिब्बती) सरहको मर्यादाक्रम भन्दा माथिल्लो दर्जामा लैजानका निम्ति सृजना गरेको हो। स्मरण रहोस् भूटिया (तिब्बती) हरूलाई गाईको मासु खाने हुनाले नराम्रो दृष्टिले हेरिन्छ र उनीहरूको राजनैतिक वफादारिताप्रति पनि सन्देह राखिन्छ।

जातीय मर्यादाक्रम वास्तवमा नै एउटा जटिल समस्या थियो। उदाहरणका लागि मर्यादाक्रममा तल परेका र गैरहिन्दू समूहहरूलाई केही अपराधका आधारमा दास/दासी पनि बनाइन सक्थ्यो तर मर्यादाक्रममा माथिल्लो स्थान ओगट्नेहरूलाई भने सोही अपराध गरे बापत कायम रहेको जातबाट झारिन्थ्यो। मुलुकी ऐनमा पनि जातिगत हिसावमा सजाय र जरिवानाहरूको तह छुट्ट्याइएका छन्। यो अर्को यस्तो कारण थियो जसका लागि पर्वतीय जातिहरू तथा गैरहिन्दू जातिगत समूहहरूले (जस्तै- तामाङ्गहरूले) कानूनमा आफ्ना स्थान सुधार्ने प्रयत्न गरेका थिए। उदाहरणका लागि क्षेत्रीहरूले पहिले आफूहरू चिनिने "खस"[४] उपाधिलाई फेर्ने अधिकार प्राप्त गरे। आज क्षेत्रीहरू आफूलाई खस भनेर बोलाउनु अपमानजनक ठान्छन् (शर्मा, १९७७ :११२)।

राज्यका आर्थिक र राजनैतिक नीतिहरू

जातीय तहगत संरचनामा जातिगत मर्यादाक्रमलाई वैधानिकता दिनुका अतिरिक्त राज्यले विविध राजनैतिक र आर्थिक नीतिहरूका मार्फत् जनजातीय समूहहरू र उनीहरूबीचको अन्तर सम्वन्धहरूमा प्रभाव पार्‍यो। केही जातिहरूले आफ्ना जातिगत सीमारेखाहरू झन् साँघुरो पार्नतिर लागे भने अरुहरू आफूसँग मिल्दा-जुल्दा संस्कृति भएका अन्य जातीय समूहहरूसँग सांगठनिक एकता खोज्नतिर लागे।

३ डुमोन्ट भन्छन्, "...जातिहरू...तह तोक्छन् ,जबकि हामी पश्चिममा समर्थन वा अस्वीकार गर्छौं.. तहगत संरचनामा एउटा समूहको अर्को समूह सँग एकिकृत हुने हिसावमा निश्चित भिन्नताहरू नै प्रमुख बन्न जान्छ " (१९७०-१९१)

४ नेपालको उत्तरी पश्चिम भेक खसहरूका उत्त्पति स्थान नै मानिन्छ जहाँबाट आजका क्षेत्रीहरू बसाइँ सरेका थिए (शर्मा १९७७:१०४-५)।

थाक्साट्सेका थकालीहरू यसका ज्वलन्त उदाहरण हुन्। जो आफ्नो आर्थिक पक्षलाई सुदृढ पार्ने सिलसिलामा मिल्दा-जुल्दा संस्कृति भएका अन्य समूहहरूबाट अलग्गिनु पऱ्यो। थाक्साट्सेका थकालीहरू सफल हुनुमा भौगोलिक स्थिति र भाग्यको संयोजन थियो। साझा लाभहरूका खोजीका लागि संयोजित हुन सक्ने खूबीका कारणले पनि त्यस्ता अवसरहरू हात लगाउन उनीहरू सफल भएका हुन्। पहिलो त थाक्साट्से तिब्बतसम्मको प्रमुख र सजिलो यात्रा मार्गमा अवस्थित छ। जुन मार्ग भएर तिब्बतीहरू भञ्ज्याङ्गहरू खुला भएको अवस्थामा याकलाई भारी बोकाई आवत-जावत गर्न सक्छन्। मध्य पहाडी भेकका मानिसहरू पनि हिंउदमा त्यहाँ पुग्न सक्दछन्। यस कारणले गर्दा थाक्साट्से यस भेककै प्रमुख उत्तरी-दक्षिणी व्यापार व्यवस्थाको एउटा प्रमुख केन्द्र हुन गयो (विष्ट, १९७१ :५३)। दोस्रो कुरा यस ठाउँका एक पुरानो झगडा सुल्झाउन थाक्साट्सेका मानिसहरूले सरकारलाई मद्दत पुऱ्याएका थिए। जसको फलस्वरूप सरकारले स्थानीय व्यापार व्यवसाय र पर्यवेक्षणको लागि स्थानीय नेतृत्वलाई नै नियुक्ति गरी सदाशायता प्रकट गऱ्यो। थाक्साट्सेका मानिसहरूले यी पदहरू विना कुनै रोकटोक र हस्तक्षेप सन् १८६९ देखि चलाइरहेका छन् (विष्ट, १९७१; फूरेर-हाइमेन्डोर्फ, १९७५; मेसर्पीमिड्ट र गुरुङ्ग, १९७३)।

यस तथ्यले थाक्साट्सेलाई अन्य थकाली गाउँहरूदेखि टाढा बनायो। यसका साथसाथै सरकारी नीतिहरूले पनि यिनीहरूको फूटलाई अझ मलजल गऱ्यो। तत्कालीन अवस्थामा भिन्न भिन्न जनजाति समूहहरू बीच भिन्न व्यापारिक केन्द्रहरूमा अधिकारको बाँडफाँड गर्ने प्रक्रिया चल्ने गरेको पाइन्छ। उदाहरणको लागि थाक्साट्सेका उत्तरमा बस्ने समूहहरूलाई तिब्बती नून बजारहरूसम्म जाने इजाजत थियो तर थाक्साट्सेको राजधानीभन्दा दक्षिण जान रोक थियो। यसै गरी दक्षिणी समूहहरू दक्षिणमा व्यापार गर्न पाउँथे तर तिब्बतमा भने पाउँदैनथे तर मनाङ्गेहरूले भने बाहिरबाट सामानहरू आयात गर्न विशेष छूटहरू समेत पाएका थिए।[५] यस विषयसँग सांस्कृतिक आदानप्रदानका भिन्न स्वरूपहरू सम्वन्धित छन्। सरकारी कर्मचारीहरूसँग गाढा सम्वन्ध र दक्षिणका मानिसहरूसँगको राम्रो समन्वयन भएका कारण थाक्साट्सेका गाउँलेहरू आफ्ना चालचलनहरू नेपाली हिन्दू परम्परागत मान्यताहरूसँग मिल्दो-जुल्दो पार्नतिर शुरूबाटै लागे तर यसका लागि उनीहरूले उत्तरका तिब्बती परिवेशमा घूलमिल थकालीहरूसँग टाढिनु पऱ्यो। सरकारको उपस्थिति अगाडि त्यस क्षेत्रका थकालीहरू सायद आफ्नै जाति भित्रमात्र वैवाहिक सम्बन्ध कायम गर्दथे तर पछि आर्थिक असमानता र सांस्कृतिक आदान-प्रदानका कारणले थाक्साट्सेलाई अन्य थकाली समुदायभन्दा पृथक पहिचान प्रस्तुत गर्न र अन्य थकालीहरूबाट छुट्टिन अभिप्रेरित गऱ्यो (पार्कर एन्.डी.)।

लिम्बुहरूको परिस्थितिले भने उनीहरूलाई ठीक विपरीत दिशामा पुऱ्यायो। उनीहरूका अवस्थालाई जातिगत संगठीकरणको संज्ञा दिन सकिन्छ- जसको सहयोगमा एउटा ठूलो जनजाति क्षेत्र उनीहरूले हात पारेका थिए। यिनीहरू जमीन माथिको हकबन्दी चलाउने गर्दथे। लिम्बुहरूले ठूलो संघर्ष पश्चात् प्राप्त गरेका यस्ता जमीनहरूलाई "किपत" भनिन्छ। किपतका जग्गाहरूमा केवल लिम्बू समूदायका परिवारका सदस्यहरूले मात्र भोग चलन गर्न पाउँदछन्। समयको क्रमसँगै सरकारले किपत जग्गाहरूलाई रैकर प्रणालीमा बदल्ने प्रयत्न गरेको छ जसको लिम्बूहरूले स्थानीय तहमा कडा प्रतिबाद गरे। उनीहरूले

५ यस्तै किसिमका व्यापारिक हकवन्दीहरूका बाँडफाँड सोलुखुम्बु र ताराकोटमा भएको थियो (फूरेर-हाइमेन्डोर्फ १९७५: ६१-६२, २०९)।

आफ्ना प्रतिनिधिहरू काठमाडौंमा समेत पठाएर विरोध जनाएका थिए (क्याप्लान, १९७०: १७२, १८२: जोन्स, १९७६: ७२)। यसले जनसमुदायमा साझा जनजातीय पहिचानहरू र एकताका लागि सकरात्मक वल प्रदान गरेको हुन सक्छ। सन् १९८१ को जनगणनामा आफूहरूलाई लिम्बू भाषी भनेर चिनाउनेहरूको संख्या १२९,२३४ पाइयो (नेपाल, १९८४ बीः२५)। जोन्स् भन्छन् "किपतलाई छोड्ने हो भने आफ्ना भाषा, धर्म र संस्कृतिसँगको गहीरो आवद्धता लिम्बूहरूमा पाइदैन। राज्यका अन्य अल्पसंख्यक जातिहरूमा क्रमिक हिन्दूकरणको भने उनीहरूले प्रतिवाद गरेका छन्" (जोन्स, १९७६: ६५, रेग्मीलाई उद्‌धृत गर्दै १९६५: ९५)।

यसैले राज्यका नीतिहरूले नेपालभरि नै जनजातिहरूलाई प्रभावित पार्‍यो। यस्ता नीतिहरूले केही समूहहरू बीच फूटको सृजना गर्‍यो भने अरूहरूमा भने एकताका लागि अभिप्रेरित गर्दै समग्र रूपमा राष्ट्रिय जात व्यवस्थाको स्तर सबल पार्ने प्रयत्न गर्‍यो। मानिसहरूलाई जातिगत विभाजन अनुसार राख्न राज्यका नीतिहरू पनि आजको जनजातीय मानचित्रको सृजनामा जिम्मेवार छन्। उदाहरणका लागि हामीले तामाङ्ग जातिलाई लिन सक्छौं। यस्ता जनजातीय विभाजन अन्तर्गत पूर्व र पश्चिमका स-साना समूहहरू पर्दछन्। जसरी गुरुङ्गको जनजातीय नामले मानिसहरू चिनिन्छन् त्यसभन्दा बढी पश्चिमीहरू पूर्वीयाहरूसँग आपसमा समानता देख्दैनन् (होल्मवर्ग, ब्यक्तिगत सञ्चार)। यस तथ्यको बाबजुद नेपालका लेखहरूमा तामाङ्ग, लिम्बू, राई र गुरुङ्गहरूको सहनशील जनजातीय पहिचान रहेको पाइन्छ। डिल्लीराम दाहाल यस्तो प्रबृत्ति मार्फत् नेपाली जातिगत समूहहरूलाई आदिम जातिगत मोडेल अनुसार बुझ्नुपर्ने कुरा दर्शाउँछन् (१९७८) तथापि नेपालका कुनै पनि समूहहरू प्रचलित मान्यता र व्याख्या अनुसार आदिमजातिमा पर्दैनन्। आदिमजातिको एकै ठाउँमा बसोबास गर्ने क्षेत्रमा आफ्नै किसिमको राजनैतिक संरचनाहरू हुनु आवश्यक हुन्छ जो नेपालका जनजातीय समूहहरूमा पाइँदैन।

राई नै शायद एउटा यस्तो ज्वलन्त उदाहरण हो जसबाट सामान्य प्रयोगमा जातिगत नामाकरणहरूका सामाजिक र सांस्कृतिक सापेक्षमा भन्दा पनि बढी रूपमा राजनैतिक वा बैधानिक महत्त्व हुने कुरा स्पष्ट हुन्छ। "राई" नामले चिनिने जातिहरूमा स्पष्ट सामाजिक सांस्कृतिक असमानता र एकताको अभाव पाइन्छ (म्याकडौंगल, १९७३)।[६] होफर भन्छन् "राई एउटा हालसालै उत्पत्ति भएको कृत्रिम संज्ञा हो जसअनुसार ठूलो संख्यामा धेरथोर रूपमा एउटै जातिभित्र बिहेबारी चलाउने र अर्थपूर्ण तरीकाले फरक बोलीचालीका भाषा प्रयोगमा ल्याउने समूहहरूलाई एक ठाउँमा राखिएको छ। सर्वविदितै छ, नेपाली शब्द "राई" ले गाउँका नेताहरू वा समकालीन राईका सन्तानहरूका समूहहरूलाई जनाउने गर्दथ्यो र पछि मात्र यसले जनजातीय नाम जनाउन थाल्यो" (१९७९: १४२)।

नेपाली जनजातीय समूहहरूले यस्ता किसिमका नामाकरणहरू केही खास समय र अवस्थाहरूमा राज्य र बाहिरकाहरूसँग कारोवार गर्दा मात्र प्रयोग गर्दछन्। उनीहरूका बीचमा पनि विभिन्न किसिमका वर्गिकरण छन् जसले उनीहरूका जातिगत विभाजन स्पष्ट रुपले प्रतिविम्वित गर्दछ। पश्चिमका तामाङ्गहरू आफूलाई शेर्पा, ग्ले (घले) र तामाङ्ग भनी चिनाउने गर्दछन् तापनि बाहिरकाहरू उनीहरूलाई एकै ठान्दछन् (होल्मवर्गः ९)। राम्रो रोजगारी, पश्चिमेलीहरूका साथ हिमाल चढ्ने र पथ प्रदर्शकको पेशा

६ यसबाटै बुझ्न सकिन्छ किन राईहरूले (लिम्बूहरूका सब भन्दा नजिकका छिमेकी र त्यसरी नै जातिगत हिसावले किराँती नामले त्यस ठाउँकै प्राचीन बासिन्दाहरूका रूपमा चिनिएका) एकीकृत हुन नसक्दा 'किपत' का हकहरूका बचाउ गर्न सकेनन् ?

अपनाउन पाइने आशामा हालका वर्षहरूमा केही समूहहरूले आफूलाई "शेर्पा" भनेर चिनाउँदछन् तर जातिगत हिसाबले भने यिनीहरू छुट्टै देखिन्छन्। आर्थिक र जातिगत लाभहरूका लागि जातिगत नामहरू प्रयोगमा ल्याइने कार्य नेपालमा लामो समयदेखि चलेर आएको हुन सक्छ। पहिले गोरखा सैनिकमा भर्ना हुनका लागि मध्य पहाडी समूहहरूले उपयुक्त जातको प्रयोग गर्दथे (हिचकक, १९६५: २०८)। भित्री दृष्टिकोणवाट हेर्ने हो भने, यसो गर्नु ठगी हैन किनभने यी जनजातिहरूका वा संगठित समूहहरूका नाम नभई नेपाली जातगत मर्यदाक्रममा मध्य स्थान खुलाउन प्रयोग गरिएका नामाकरण मात्र हुन् (फिशर १९७८)।[७]

मानवशास्त्रीहरू शुरुमा केवल एउटा खास गाउँको अध्ययनमा सीमित हुने हुँदा केही महत्त्वपूर्ण कुराहरू छुटाएका हुन्छन्। जस्तै एउटै जनजातिगत नामाकरणले चिनिने समुदायबीचको जातिगत सवालमै भिन्नता र कसरी विभिन्न जातिगत समूहहरूले क्षेत्रीय जातिगत पद्धति बनाए? भन्ने जस्ता प्रश्नहरू ओझेलमा परेका छन्। उदाहरणका लागि केही त्यस्तो अवस्था थिएन जसमा एक ठाउँको तामाङ्ग भनेर चिनिने जाति र अर्को ठाउँको तामाङ्ग बीच तुलनात्मक फरक निस्कियोस्। केही समय अगाडिसम्म जातिगत पहिचानहरूका उत्पत्तिका बारेमा राजनैतिक र ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्यहरूको बारेमा जानकारी समेत थिएन। फराकिला क्षेत्रीय अध्ययनहरूका बढ्दो उपलब्धता, एउटै जनजाति समूहभित्रको बहुमुखी अध्ययन र ऐतिहासिक दस्तावेजहरूका अनुवादहरूबाट के प्रष्ट हुन्छ भने नेपालका प्राथमिक जनजातीय समूहहरूमा पनि भिन्नताहरू छन्।

जनजाति समूहहरू र पर्यावरणीय विशिष्टिकरण

नेपाल बसोबासको हिसाबले तीन भौगोलिक क्षेत्रहरूमा विभाजित छ-[८] उत्तरी उच्च भाग जहाँ तिब्बती भाषा र संस्कृतिसँग मिल्दाजुल्दा मानिसहरू बस्छन्; मध्य भागमा जेराल्ड बेरेमानले तर्क गरे झैं तिब्बती, भारतीय र उनीहरूकै संस्कृतिबाट अभिप्रेरित जातिहरू बसोबास गर्छन् (१९६३: २९७) भने उपत्यकामा पर्वतीयहरू र तल्लो भागमा हिन्दू, मुस्लिम र थारुहरू बस्छन्। यसरी बसोबासको विभाजनले ती जातिहरूको उचाईंसँगको सम्बन्ध, बासस्थान र विभिन्न सामाजिक सांस्कृतिक पद्धतिहरूका भिन्न-भिन्न वितरणहरूका ज्ञान प्रदान गर्दछ। यस बसोबासीय मोडेललाई भिन्न-भिन्न जातिका सांस्कृतिक समानता नै साझा मूल उत्त्पतिका कारण हुन् र एउटै संस्कृतिका मानिसहरू संख्यानुगत हिसाबले पनि बन्द हुनकासाथै जैविक हिसाबले चिरस्थायी हुन्छन् भनेर बुझेको खण्डमा भने गलत हुन्छ (वार्थ, १९६९: ९-११)।

यी समूहहरू आफ्ना गृहभूमिसँग मिल्दाजुल्दा भागहरूमै आफ्ना सीपहरूका उपयोग गरे भनी सोचिराखु

---

७ यहाँ उल्लेखित केही नामहरू धेरै प्राचीन छन्। होफरका अनुसार "तामाङ्ग" हरूको बारेमा तेह्रौं शताब्दीका लेखहरूमा उल्लेख गरेको देखिन्छन् (१९८१: ६-७) र तमाङ्गलाई हालसम्म चिनिने अर्को नाम "मूर्मी"का बारेमा भने सन् १७६९ (१९७९:१४७) वरिपरिका कागजपत्रहरूमा उल्लेख गरेको पाइन्छ। जव विदेशी पर्यवेक्षेकहरू नेपाल आइपुगे हालका थुप्रै जातिगत नामाकरणहरू प्रयोगमा थिए र त्यसैले मुलुकी ऐनमा समेत उल्लेखित थियो। ह्यामिल्टनले आदिवासी जनजातिहरूमा निम्न जातिहरू भएको उल्लेख गर्छन्:-मगर, गुरुङ्ग, जरिया, नेवार, मूर्मी, किरौंत, लिम्बू, लाप्था र भूटिया (१९७१: २४-२५)। तैपनि अवस्था हेरेर भिन्न भिन्न नामहरू प्रयोग भएको पाइन्छ। यस प्रसङ्गमा दार्जिलिङ्गका बृटिश प्रशासक भन्छन्: "लिम्बू भन्ने शब्द एउटा बिगारिएको रुप हो। जुन पहिलो चोटि एकथुम्बाका गोर्खालीहरूले प्रयोगमा ल्याएका थिए। जातिगत हिसावमा लिम्बू भित्र किराँती, एका र राईहरू पर्दछन् तर मानिसहरूमा नामाकरण सम्बन्धि भ्रम र अन्यौल व्याप्त छ। यसले गर्दा बोलीचालीमा अक्सर लिम्बूनै भनेर माथि उल्लिखित सवै जातिहरूलाई प्रयोग गर्ने गर्दछन् (क्याम्बवेल, १८४०:५९५)।

८ यसले नेपाली ढाँचालाई पछ्याउँछ जसलाई नेपालका एकीकरणकर्ता पृथ्वीनारायण शाहको पाला देखि नै प्रयोगमा ल्याइएको थियो (शर्मा १९७२:१३)

समस्यामूलक हुन्छ। यस विषयमा राम्रो व्याख्याका लागि वेरेमानले उद्धृत गरेका कावाकिताको दृष्टान्त हेर्नुहोस्। (१९६३ः २९९, ह्यागन, १९७१ः ८०,८८)।

> हिन्दूहरू धान उब्जाउ हुने वा वर्षैभरी वर्षे र हिउँदे बालीहरूको उत्पादन हुने स्थानहरूलाई प्राथमिकता दिन्छन्...। यसैले हिन्दूहरूको अर्थतन्त्र मुख्यतः कृषिमा आधारित हुन्छ र उनीहरूको समुदाय एकै ठाउँमा बस्ने प्रकृतिका हुन्छन् यद्यपि नेपाली हिन्दूहरू र खासगरी पहाडियाहरू कट्टर शाकाहारी नभएपनि संस्कृतीकरणको अर्थमा शाकाहारी प्रवृत्तिसँग केही सम्मान जोडेको पाइन्छ। त्यसैले हिन्दूहरू कृषिजन्य प्राकृतिक वातावरणमा बसोबास गर्न रुचाउँछन्(इजिमा १९७७:७१-७२)।

हुम्लाको सवालमा भने आर्थिक विशिष्टीकरण नै जातिगत पहिचानहरूको कारक तत्त्व भएको पाइन्छ। हुम्लामा जातिगत गतिशीलता भने माथिल्लो जात र गैरहिन्दूहरूमा पनि उत्तिकै रहेको देखाउँदछ र जातिगत सीमारेखाहरूका सङ्क्रमक भएता पनि जातिगत भिन्नताहरू साविक नै रहेका छन् (वार्थ १९६९ः ९)। हुम्लामा जातिगत संरचनाले आपसी आश्रयपना वा निहितताको निर्धारण गर्दछ जुन कुरा त्यहाँको क्षेत्रीय तथा आर्थिक विशिष्टीकरण अन्तर्गत चल्दै आएको छ (उही पुस्तक; १८-१९)।

हुम्लाको विषय

नेपालको सुदूर उत्तर पश्चिममा अवस्थित हुम्ला जिल्लाको उत्तरमा तिब्बत पर्दछ भने दक्षिण पश्चिममा बझाङ्ग र बाजुरा, दक्षिण र दक्षिण पूर्वमा मुगु पर्छन्। देशकै दोस्रो ठूलो जिल्ला भएर पनि हुम्ला थोरै जनसंख्या वा जनघनत्व भएका जिल्लाहरूमा तेस्रो स्थानमा आउँछ। यसका प्रमुख कारणहरूमा खेतीयोग्य जमीनको कमी र भूमिका असमान भौगोलिक बनौट नै पाइन्छ (नेपाल, १९८४,१३)।[९] हुम्लासम्म पुग्ने माध्यमको अभाव, विद्यमान गरीवी र विदेशी अनुसन्धानकर्ताहरूका लागि ढोका बन्द भएका कारण केही समय अघिसम्म यस जिल्लाका बारे थोरै मात्र अध्ययन हुन पाएको थियो। यसले गर्दा नेपालका जनजातिका बारेमा बुझ्न हामीलाई निकै कठिन भएको थियो। हुम्ला जिल्लामा ग्रामीण मध्य तथा उच्च पहाडमा बस्ने तीन किसिमका जात-जाति बीचमा शताब्दीऔंसम्म हिन्दू नियम अन्तर्गत रही अन्तरक्रिया भएको स्थानको उल्लेख छ।

हुम्लाका तीन जनजाति समूहहरूमा ठूला र साना जातका नेपाली पर्वतीयहरू, बुरा (वा व्यान्सी) र तिब्बती भाषा बोल्ने समुदायहरू (अथवा भूटिया, जुन शब्द प्रयोग गर्न म रुचाउँदिन) पर्दछन्। यी तीन जातिहरू उचाइमा आधारित आर्थिक क्रियाकलापका साथै घरका बनोट, पहिरन र भौतिक संस्कृतिका पक्षहरूमा भिन्न छन्। पहिलो समूहमा धेरै कृषकहरू छन् जसले उपत्यकाका धान फल्ने ठाउँ ओगटेका छन्; दोस्रो समूह पहाडी भाग र हालसालै फडानी गरिएका र धेरै उब्जनी हुने जग्गाहरूमा खेती गर्छन् र तेस्रो समूह कृषि, पशुपालन र लामो दूरीको व्यापारमा मिश्रित रूपमा संलग्न छन्। पर्वतीय समूहहरू तल्ला भागहरूमा, बुरा मध्य उचाइका भागहरूमा र तिब्बती भाषीहरू माथिल्ला उचाइका भागहरूमा बस्दछन्।

हुम्लाका ठूला जातिहरूमा क्षेत्री, ठकुरी र विरलै मात्रामा बाहुन पर्दछन्। न्यून संख्यामा रहेका

---

९ सब भन्दा ठूलो जिल्ला डोल्पा हो जसको जनसंख्या घनत्व सब भन्दा कम छ र त्यस पछि जनघनत्वका हिसाबले मनाङ्ग दोस्रो स्थानमा आउँछ। हुम्ला र मुस्ताङ्गमा जनघनत्त्व प्रति वर्ग किलोमिटर ३.६ छ (नेपाल, १९८४, ११- १३)।

तल्ला र पेशागत जातिहरू मानिने- कामी, दमाई र केही सार्कीहरू विशेष गरी ठूला जातिहरूका आधिपत्य रहेका गाउँहरूका छेउछाउमा बसेको पाइन्छ। पर्वतेहरू भन्नाले मेरो अध्ययनमा मुख्य गरी क्षेत्रीहरूलाई जनाउँदछ। उनीहरूले हुम्लामा जातिगत फेरवदल र गतिशीलतामा मुख्य भूमिका खेलेका छन्। यी क्षेत्रीहरू नेपाली परम्परा र सिद्धान्तहरूभन्दा पृथक छन्; उनीहरू जनै लगाउँदैनन्, जाँड (मदिरा) पिउँछन् र कुखुराको मासु खान्छन्। अन्य सामाजिक संरचनाका सवालहरूमा भने देशका अन्य ठाउँका क्षेत्रीहरूसँग मिल्दाजुल्दा छन्; उनीहरू क्षेत्रीका उही थर र गोत्र अन्तर्गत पर्दछन्, गोत्रान्तर विवाह गर्दछन् र पैतृक सम्पत्तिका हिस्सेदार सन्तानहरू हुन्छन् (बेनेट, १९८३: १६-१८)। यिनीहरू एउटा मात्र श्रीमती बिहे गर्छन् र सन्तान नभएको खण्डमा मात्र बहुबिबाह गर्छन्। यसै गरी पिता पुर्खाका अंश सबै छोराहरूलाई बराबर बाँड्छन्। बिहेपछि छोरीहरू पुरुष वा लोग्नेको घरमा जानुपर्दछ। छोरी माइतमा त्यस अवस्थामा मात्र रहन्छे जतिखेर छोरा नभएका कारण कसैले ज्वाइँलाई आफ्नो सम्पत्तिको हकवाला बनाउँदछ। हुम्लाका क्षेत्रीहरूका आफ्नै किसिमको पद्धति छ जुन स्थानीय मानिसहरूका शाखा समूहहरूले बनेको हुन्छ। यस्तो पद्धतिले गाउँले जीवनमा प्रमुख भूमिका खेल्नुका साथै हुम्लाको बस्तीहरूको स्थिरता र प्राचीनता प्रतिबिम्बित गर्दछ। अत्याधिक क्षेत्रीहरू गरीब भए पनि थोरै अथवा सानो नै किन नहोस् छोरीलाई दाइजो दिन तत्पर र सजग हुन्छन्। उनीहरू उही परम्परागत पात्रो अर्थात् क्यालेण्डर चलाउँदछन् र अन्य क्षेत्रीहरूले झै बाहुनहरू लगाएर जीवनका दैनिक संस्कारहरू चलाउने गर्छन्; यस्ता सामाजिक कार्य र औषधिमूलोमा फजूल खर्च भने गर्दैनन् जुन प्रायः नेपालका पहाडी मूलका मानिसहरूमा पाइन्छ। यस भेकका क्षेत्रीहरू यस कारण पनि पृथक छन् कि उनीहरूमा पारपाचुके र पुनर्बिवाहका प्रचलन प्रचूर मात्रामा पाइन्छन्। देशका अन्य क्षेत्रीहरूमा सोही कुराहरूका तुलनात्मक जानकारीका अभावका कारण ठोस रूपमा केही भनिहाल्न कठिन छ।[१०] तथापि उनीहरू सामान्य नेपाली क्षेत्रीहरूका मान्यताहरू अन्तर्गत पर्ने रीतिरिवाजहरूमा भाग लिन्छन् र आफ्ना व्यवहारहरूलाई सोही परिधिभित्र राखेर मूल्याङ्कन गर्दछन्।[११]

विशेष गरी सरकारसँग कारोबार गर्दा ब्याँसी वा बुराहरू (जुन नामले उनीहरू आफुलाई चिनाउन रुचाउँछन्) आफूलाई मतवाली क्षेत्रीहरू भनी व्याख्या गर्दछन्। यी नाम हामी पश्चिम नेपालका बारेमा लेखिएका पुस्तकहरूमा उल्लिखित भएको पाउँछौं (फूरेर हाइमेन्डोर्फ, १९७१, १९७५:२३४, हिचकक १९६५, शर्मा १९७१)। मतवाली क्षेत्री भन्नेले मद्यपान गर्ने क्षेत्रीलाई जनाउँदछ- जुन आफैमा विरोधाभासपूर्ण छ। प्रयोगमा ल्याइने यस किसिमको संज्ञाले मतवाली क्षेत्रीले बडो सहज तरीकाका साथ स्वीकार गर्ने जात व्यवस्थामा उनीहरूको स्थान दर्शाउँछ। मुलुकी ऐनमा मतवाली वर्गकाहरूलाई तिब्बती बर्मी भाषी आदिम जनजाति समूहहरू (जो सांस्कृतिक आदान-प्रदानका साथसाथै नेपालीकरणमा पनि परेका छन्) का तहमा राखिएको छ। यसरी बस्तुतः आफ्ना चालचलनहरू नेपाली ढाँचा अनुसार नै भए पनि उनीहरूले अपनाएका मतवाली क्षेत्रीको संज्ञा जातिगत गतिशीलताका लागि उनीहरूका नीति अन्तर्गत पर्दछ।

१० क्षेत्री संस्कृति र सामाजिक संरचनाका विस्तृत जानकारीका लागि हेर्नुहोस्,बेनेट (१९८३) र ग्रे (१९८३)।

११ फूरेर- हाइमेन्डोर्फ यी पर्वतीय जातिहरूमा रहेको एकता, उनीहरू बीच विद्यमान कडा एकताको भावना र टाढा टाढा सम्म संस्कृतिक एकरुपता ज्यादै मन छुने ठान्छन् भारतको तुलनामा (१९६० :२३-२४)।

हुम्लाका बुराहरू आन्तरिक हिसावमा दुई वर्गमा विभाजित छन्ः सच्चा (झर्रा) बुरा र तिब्बती बुरा। यी दुई बर्गहरूमा विद्यमान मतभिन्नताहरू पुर्खौली दावी र केही सामाजिक प्रचलनहरूमा छैनन्। बुराहरू आफ्ना पुर्खाहरू दार्चुलाका व्यान्सीहरू, उच्च जातका पर्वतीयहरू र तिब्बतीहरूका समिश्रण थिए भन्ने विश्वास गर्छन्। तथापि झर्रा बुरा गाउँहरू तिब्बती पुर्खौलीलाई नकार्ने वा लुकाउने गर्दछन्। उनीहरूले तिब्बतीहरूसँग अन्तरविवाह गर्न धेरै अगाडि देखि छोडि सकेका कुरा बताउँछन्। धेरै अगाडिदेखि हिन्दूहरूका लागि आपत्तिजनक रीतिरिवाजहरू मान्न पनि छाडिसकेका छन्। यी दुई बुराहरूका क्षेत्रीय जातिगत पद्धतिका सम्वन्धमा फरक फरक बिचारहरू पाइन्छन्। झर्रा बुराहरूले चलन चल्तिका पर्वतीय विचारलाई समर्थन गर्छन्। अपवादका रूपमा उनीहरू आफूहरूलाई क्षेत्रीकै तहमा राख्छन् जुन तिब्बती बुराहरू भन्दा धेरै माथि छ। तिब्बती बुराहरू (जो आफूलाई ब्याँसी भनिंदा कमै रिसाउँछन्) स्थानको सवालमा मूख्य समस्या भनेको एकातिर बाहुन र ठकुरीमा रहेको र अर्कोतिर क्षेत्री, सक्कली बुरा, तिब्बती बुरा र तिब्बती भाषीहरूमा रहेको विश्वास गर्छन्। उनीहरू पछिल्ला चार समूहलाई एकै कुल थर-थापत्य अन्तर्गत क्षेत्रीय कुटुम्बमा राख्छन्। जसको अर्थ माथिल्लो उपत्यकाका बासिन्दाहरू भन्ने जनाउँछ। माथिल्लो उपत्यकाका बासिन्दाहरूमा दुवै थरीका बुराहरू र तिब्बती भाषीहरू पर्दछन्। दुई थरीका बुराहरू नियमित तवरले अन्तरविवाह गर्दैनन् तर केही जनजातीय अन्तरविवाहलाई हेर्ने हो भने यस्ता विवाह नभएका चाहिँ होइनन्।

बुराहरूका अनुसार उनीहरूका पुर्खाहरूमा तिब्बती, दार्चुला ब्याँसी र स्थानीय क्षेत्रीहरू पर्दछन्। यस्ता भनाइमा सत्यता छ छैन भन्ने कुराको निक्यौंल नभएपनि यिनीहरूको सामाजिक सांस्कृतिक पद्धति भने मिल्दाजुल्दा र साझा भएको पाइन्छ। ब्याँसी र तिब्बती पद्धतिहरूमा भेटिने साझापनाचाहिँ बढी गाढा रूपमा नातागोता र धर्मका क्षेत्रमा पाइन्छ। यसको पहिलो संकेत भनेको बेलाबखत हुने गरेको बहुपति बिवाह नै हो। अहिले यस्ता विवाहहरू अस्थायी हुन्छन् र भाइहरू पछि गएर स्वतन्त्र रूपमा विहेवारी गर्छन् तर जुन बुराहरूका बारेमा मैले अध्ययन गरें उनीहरू आफ्ना पुर्खाहरूले यस्ता परम्परालाई वारम्बार अपनाउँथे भन्ने कुरामा विश्वास गर्छन्। दोस्रो समानता, मागी विवाहमा इज्जतको लागि दाइजो तथा बेहुली मूल्य दिनु हो। अनौपचारिक विवाहमा भने बेहुली मूल्य मात्र दिइन्छ। तेस्रो पक्षमा जीवन चक्रका संस्कारहरू विशेष गरी अन्त्येष्टि कार्यक्रम र जेठा छोराहरूलाई स्थानीय गाउँका देवताहरूलाई अर्पण गर्ने प्रचलनहरू दार्चुलाका ब्याँसीका चालचलनहरूसँग मिल्दाजुल्दा छन् (मन्जार्डो, दाहाल र राई १९७६)। चौथो, बुराहरू मदिरापानलाई आफ्ना चाडहरूका अभिन्न अङ्ग मान्दछन्। अन्त्यमा, केही गाउँहरूका आफ्नै 'बुरा लामा'हरू छन्। यिनीहरूका धार्मिक सामाजिक कार्यहरू र अन्त्येष्टि कार्यक्रमका लागि छुट्टै ग्रन्थहरू छन्। अरूहरूले तिब्बती भाषी गाउँहरूका तिब्बती बौद्धमार्गी लामा लगाउने गर्दछन् भने कोही औपचारिक मानिसहरू पटक्कै प्रयोग नगरी धामी र झाँक्रीहरू मार्फत् सम्पूर्ण काम चलाउँछन्। आफ्नो मूल उत्पत्ति ब्याँसी भन्ने कुरामा विश्वास गरेता पनि यी कुनै पनि गाउँहरू ब्याँसी भाषा बोल्दैनन्। न त नेपाली बाहेक अरु भाषामा नै बोल्दछन्। उनीहरू विगतमा पनि ब्याँसी भाषामा बोलेका कुराको हेक्का राखेको पाईंदैन।

हुम्लाका तिब्बती भाषी जनजाति समूहका सबै कृषकहरू बहुपति प्रथाका अनुयायी हुन्, यद्यपि बहुपति प्रथाका अवस्थाहरू भिन्न-भिन्न छन्। बहुपति प्रथाको सामाजिक प्रचलनले ठूला र फराकिला गृहस्थीको विकास हुने र पुस्तौं-पुस्तासम्म सम्पत्ति र जायजेथा बाँडफाँड नभई अगाडि बढ्ने गर्दछ। हुम्लामा

कृषिजन्य भूमि सीमित छ र जमीन टुक्र्याउने कठिनाइ रहेका कारण तिब्बती सामाजिक संगठनमा हुम्लाका अन्य समूहहरू भन्दा ब्याँसीहरूका जीवनस्तर माथि छ। हुनत यस्तो सबल आर्थिक अवस्थाका लागि ब्यापारले पनि राम्रो टेवा दिएको छ।

व्यापार दुई किसिमबाट भएका पाइन्छन्। पहिलो विशेषगरी तिब्बतसँगको व्यापारिक कारोवारसँग सम्वन्धित छ भने दोस्रोले तिब्बतबाट भारतसम्म सामान ओसारपसार गर्ने बीचमा रहेका नेपाली समुदायहरूसँग नियमित अन्तरक्रिया गर्दछ। हुम्लाका यी भिन्न व्यापारिक प्रकारहरू भिन्न सांस्कृतिक तरिका र चालचलनसँग आवद्ध छन्। सोचेबमोजिम तिब्बतसँग व्यापार गर्ने समूहहरूका पहिचान बोल्ने भाषा, पहिरन भेषभूषा र धार्मिक रीतिरिवाजको आधारमा तिब्बतीहरूसँग मिल्ने गर्दछ। लामा दूरीका व्यापारीहरू भने जनजाति पहिचानका सवालमा मौन नै बस्न रूचाउँछन्। खासै कुनै जनजाति विशेषसँग आवद्ध नभएको देखाउन खोज्दछन् जसले गर्दा विविध जातिगत वर्गहरूसँग व्यापारको क्रममा अन्तरक्रिया गर्न उनीहरूलाई सजिलो परोस् (लिवाइन, अप्रकाशित)।

हिन्दू शासनका असरहरू

काठमाडौंको अपवाद छोड्ने हो भने हुम्ला र कर्णाली अञ्चल नै सब भन्दा बढी समय हिन्दू राज्य अन्तर्गत शासित भए। हिन्दू शासनका पहिलो कालका बारेमा थोरै मात्र जानकारी उपलब्ध छन्। प्राप्त जानकारी अनुसार यो भेक पहिले एकीकृत अधिराज्यको सानो भाग अन्तर्गत पर्दथ्यो। दक्षिणमा डल्लुसम्म र सुदूर पूर्वको पोखरा नजिकको कास्कीकोटसम्म यस भेकको बिस्तार भएको थियो। यसका मातहतमा पश्चिम तिब्बती गुगे र पुराङ्ग पनि पर्दथे। यसै भेकका शासकहरूले काठमाडौंका विरुद्ध पनि कैयनचोटि धावा बोलेका थिए। यस भेकका शासकहरू मल्ल नामले चिनिन्थे र उनीहरू बौद्ध र हिन्दू दुवै धर्मको पालना गर्दथे। उनीहरूका राजधानी जुम्लाको उत्तरमा र हुम्लाको दक्षिणमा पर्ने सिञ्जामा थियो। मल्ल शासन बाहौं शताब्दीभन्दा पहिले शुरु भई चौधौं शताब्दीका बीचसम्म पुगी पतन भएको पाइन्छ। पन्ध्रौं शताब्दीका सुरुवाततिर मल्ल राज्य स-साना प्रदेशहरूमा टुक्रिइसकेको थियो। सन् १६२० मा आएर जुम्ला र हुम्ला ठकुरी राजवंशबाट कल्याल वंशहरूको हातमा पर्न गए। यी वंशका नामहरू पहिलो चोटि त्यस समयका ताम्रपत्रहरूमा पाइन्छन् (शर्मा, १९७२: १७-१९; पिटेक, १९८४)। यी शासकहरूका उत्पत्तिबारे ठोस जानकारी भने प्राप्त छैन। उनीहरूले आफूहरूलाई भारतका मुस्लिम राजपूतहरूका आक्रमणका कारण भागेर नेपाल आएकको वंश भएको दावी गरे पनि ठकुरी परिवार हुम्लामा तेह्रौं र चौधौं शताब्दी अगाडि देखि नै पाइन्छन् (शर्मा, १९७२ :१६)।

हुम्लामा कल्यालहरूले पाँच गाउँहरूमा आधारित एक संगठनको स्थापना गरे, तर यस्तो संगठनले एकताको कुरामा ठूलो समस्या भोग्नु पर्‍यो। स्थानीय भनाइ अनुसार ठकुरी शासकहरूले आफ्ना जायजेथा र जमीनहरू आफ्ना उत्तराधिकारीलाई बाँडफाँड गरिदिए जसका कारण उनीहरूका राजनैतिक आधारहरू क्रमशः जीर्ण हुँदै गए र असन्तुष्ट शासक समूहहरूका जन्म पनि क्रमशः हुँदै गए (स्टिलर, १९७३: ३४-३५, ४७-४८)। स्थानीय गाउँहरूका लागि अवस्थाको मतलव दुई वा त्यो भन्दा बढी र अन्तरविरोधी शासकहरूलाई अतिरिक्त कर तिर्नु पर्ने हुन्थ्यो। यसका अतिरिक्त कल्याल शासकहरू मिचाहा प्रबृत्तिका थिए र आफ्ना जनताहरूलाई अत्याधिक कर तिराउन बाध्य तुल्याउँथे। गोरखा राज्यको विजयले उनीहरूको चलखेलको अन्त्य भएन। नेपाल सरकारले उनीहरूका वंशजलाई स्थानीय प्रशासनमा नियुक्ति

दियो। सि. भोन फुरेर- हाइमेन्डोर्फ उक्त कदमलाई ठकुरीहरूद्वारा सरकारलाई तिब्बतसँगको सन् १८५५ को युद्धमा प्राप्त सहयोगको सट्टामा दिएको कुरा ठहर गर्दछन् (१९७५:२७७)। उनीहरूले जातिगत सम्वेदनशीलतालाई राम्ररी बुझेका कारणले नै सहज तरिकाले शासन गर्न सकेका हुन् भन्नेमा सन्देह छैन। आजसम्म हुम्लाका प्रभावशाली राजनैतिक व्यक्तित्वहरूमा पहिलेकै शासकका वंशजहरू नै पाइन्छन्।

कल्याल शासन पद्धतिले स्वशासित सरकार गठनका लागि संस्थाहरूको विकास गर्न र हुम्लाका जातिहरूमा एकता कायम गर्न अप्ठ्यारो परिस्थितिको सृजना गऱ्यो। हालका नेपाली नीतिहरूमा पनि सोही पद्धतिहरूलाई निरन्तरता दिइएको छ। पञ्चायतले बुरा र तिब्बतीभाषीका गाउँ वा गाउँभित्रका साना गाउँहरूलाई पर्वतीय गाउँहरूमा मिलाए जसले गर्दा पर्वतीयहरू बहुमतमा परे। यो अवस्था अप्रत्यासित थियो वा जातिगत विभाजनलाई हतोत्साहित पार्ने नीतिको नतीजा थियो भन्ने कुरा अस्पष्ट छ। सन् १९७५ को पुन जिल्ला वा क्षेत्र सीमांकन पछि मात्र बुरा वा तिब्बती सदस्यताहरू बीच पुनर्संयोजन हुने इजाजत दिइएको थियो। ऐतिहासिक नतीजाहरूलाई समग्ररूपमा हेर्दाः (१) गैर- पर्वतीयहरू, बुरा र तिब्बती भाषीहरू दुवै बीच आफ्नो वृहत जनजाति समूहमा नै एकताको कमी छ; (२) उनीहरू साना साना गाउँ वा समुदायको गठन गरी एउटा संकुचित घेराभित्र विहेवारी लगायत अन्य सामाजिक कार्यहरू गरेर आफ्ना संसारलाई सीमित पार्न बढी उन्मुख छन् (लिवाइन, अप्रकाशित) भन्ने पाइन्छ।

बुराहरूलाई परम्परागत हिसाबले कसरी राष्ट्रिय जात व्यवस्थामा राखियो भन्ने सम्बन्धमा यकिन गर्न सकिएको छैन। अहिले भने उनीहरू सरकारी स्तरमा आफूहरूलाई क्षेत्री नामाकरण गरियोस् भन्ने माग गर्दछन्। तिब्बती भाषीहरूलाई धेरै अगाडि देखि भुटियामा गनिन्थ्यो। केही दशक अगाडि सरकारी तवरले उनीहरूका जात तामाङ्गमा रुपान्तरित भएको सूचना गरिएको थियो। यस पछाडिका मुख्य कारण भने नेपाली बस्ती र भू-भाग माथि तिब्बतीहरूको दावीलाई मथ्थर पार्नु नै थियो। यो हिसाबले तामाङ्गहरू भुटिया भन्दा माथिल्लो जातका मानिन्छन्। यसैले जब म पहिलोचोटि सन् १९७३ मा हुम्ला पुगे, तिब्बती भाषीहरू आफूहरूलाई तामाङ्ग भनी व्याख्या गर्दथे। सन् १९८२ तिर उनीहरू लामा वा गुरुङ्गमा परिवर्तित भैसकेका थिए, जुन बढी इज्जतदार जाति ठानिन्थ्यो। यसैले यहाँ के दोहोऱ्याउनु पर्दछ भने यी विल्लाहरू प्रमुखतः राष्ट्रिय राजनैतिक र कानूनी पद्धति सापेक्ष छन्। उनीहरू बीचमा, हुम्लाका तिब्बती जातिगत समूहहरू चाहिँ भूभागका आधारमा छुट्टिन्छन्: झर्रा वा तिब्बती बुरा वा ब्याँसी।

जनजातीय आन्तरिक फेरवदलः अन्तरजनजातीय विवाहको थालनी

प्रचलित धारणा अनुसार जनजातीय पद्धति, जातिगत समूहहरूका वैवाहिक संस्कारमा हुने भिन्नताहरूद्वारा

---

१२ मौखिक किंवदन्ति अनुसार हुम्लाका शासकहरू तिब्बती जनताहरूसँग विशेष कडा र शोषक मिजासले व्यवहार गर्दथे। तिब्बतीहरूलाई जातिगत हिसावले पनि उनीहरू रुचाउँदैन थिए। नेपाली कानूनी संहिताले पनि तिब्बती संस्कृतिलाई खासै स्थान दिएको छैन ; भूटियाहरूलाई सानो जातमा बर्गिकरण गरिएको छ र उनीहरूले याकको मासु खाने हुनाले स्पष्ट रूपमा अवहेलना गरिएको छ (शर्मा १९७७)। नेपालका शासकहरूले पनि भूटियाहरूलाई भन्दा तिब्बती बर्मी समूहहरूलाई ग्राह्यता दिने काम गऱ्यो किनकि उनीहरू भूटियाहरूलाई मन पनि पराउदैन थिए र विश्वास पनि गर्दैन थिए। तर कर्णाली अञ्चलमा ठकुरी शासकहरूद्वारा जत्ति शोषण र दुःख तिब्बती भाषी र बुराहरूले कुनै पनि नेपाली शासकहरूबाट भोगेनन्।

१३ बेरेमान (१९६०: ७९१-९२ एन्) पनि तथ्यहरू प्रस्तुत गर्छन् कि पहारी हिन्दूहरू पनि क्षेत्रीय मतभिन्नता र विभाजनका राजनीतिक तवरले दूर्वल र जीर्ण भएका हुन्।

निर्देशित हुन्छन्। हामी भारतमा सम्मपनि नियमित रूपमा बढी भन्दा बढी एउटै जाति भित्र बैवाहिक सम्वन्ध भएको पाउँछौं र यसैको आधारमा यो धारणा प्रचलित भएको हुनसक्छ। लुइस डूमन्ट यसलाई उपल्लो तहगत सिद्धान्तको अभिव्यक्ति हो भन्छन्- प्रस्तुत सन्दर्भमा भन्नुपर्दा बेहुलाका परिवारका बेहुलीको परिवार माथिको श्रेष्ठता (१९७०: १२३)। नेपालको परिप्रेक्ष्यमा अवस्था केही फरक छ। अन्तरजनजातीय विवाहका खास नियमित स्वरुपहरू छैनन्; विविध छन्। यसै गरी सामाजिक मर्यादाको प्रश्नमा अन्तरजनजातीय सम्बन्धले धेरै असमानताहरूलाई समेत समावेश गर्ने गर्दछ। विविध जातिगत समूहहरूलाई जोड्ने गर्दछ र कहिलेकाहिं वैवाहिक असमानताको दिशालाई समेत चुनौंती दिने गर्छ। क्षेत्रीहरू अक्सर अन्य जातहरूसँग अन्तरविवाह गर्दछन् र अन्तरजनजातीय विवाहबाट पैदा भएका सन्तानहरूलाई हेरिने दृष्टिकोण र चलाइने व्यवहारहरूमा पनि सहमति भएको पाउँछौं (क्याप्लान, १९७३; फूरेर- हाइमेन्डोर्फ, १९६०, १९६६; होफर, १९७९: ८१-८५)।[१४]

मध्य पहाड र तिब्बतीभाषी समूहहरूमा पनि यो प्रकृया लागु हुन्छ। उदाहरणका लागि शेर्पा किंवदन्ती अनुसार समाज वा बस्ती तिब्बतका बासिन्दाहरूबाट बनेको थियो र पछि उनीहरूका वंशजहरूले विशेष स्थान ओगटेका हुन सक्छन्। यसै बस्तीमा पछि अन्य ठाउँबाट प्रवासीहरू भित्रिएका हुन सक्छन्- तिब्बतबाट, अन्य जातिगत समूहहरूबाट र क्षेत्रीहरू स्थानीय स्त्रीहरूसँग अन्तरविवाह गरी समाजमा मिसिएका हुन सक्छन् (ओप्पिज, १९७४: १२३)।

यस्तै क्रम हुम्लाका तिब्बती भाषीहरू, बुराहरू र क्षेत्रीहरूले विगतमा भोगेका हुन सक्छन्। यस्ता अन्तरजनजातीय विवाह र अन्तरजनजातीय घुलमिलका प्रक्रियाहरू आजसम्म चलिरहेका छन्। वंशावली र जनसंख्याका तथ्याङ्क उल्लेख भएकोले एकरुपताले आन्तरिक प्रवासीकरण र एक जातिबाट अर्को जातिमा अन्तरविवाहका प्रसङ्गहरूले सो तथ्य पुष्टि गर्दछन्। यसबाट जुनसुकै जातिमा जातिगत समूहहरूका सीमारेखा ठोस नभई अर्ध-प्रवेशमूलक छन् भन्ने निचोड निकाल्न सकिन्छ।

विशेष गरी बुराहरू जनजाति गतिशीलताका विषयमा खुला छन्। उनीहरूका उत्पत्ति बारेका किंवदन्तीहरूले अन्तरजनजातीय विवाह र जातिगत सम्वद्धताहरूमा हुने फेरवदलको समर्थन गरेको पाउँछौ। यस सम्बन्धमा मैले अध्ययन गरेका दुई गाउँहरूमा प्रचलित किंवदन्तीहरू यहाँ प्रस्तुत गरेको छु। दैव[१५] किंवदन्ती अनुसार यो ठाउँ कुनै समय तिब्बती गाउँ थियो। त्यस गाउँका तिब्बती पुर्खाहरूका मृत्यु हुन गयो र उनीहरूका बस्ती तिनकै ज्वाईंहरूले ओगटे। जसमध्ये एक क्षेत्री थिए र अन्य दुई भारतीय ब्याँसी मानिसहरू। शंखागाउँका पहिलो बासिन्दा भारतीय ब्याँसी भएको मानिन्छ। पछि उनलाई हुम्लाका बुरा (जसका पुर्खाहरू नेपाली दार्चुलाका सीमा रहेको तिब्बती गाउँ लोक्पोबाट आएका थिए), ब्याँसी पुर्खौली भएका हुम्लाकै बुरा, एक बाहुन (जसले स्थानीय महिला सँग बिहे गरेका थिए), लोक्पो गाउँका अर्का तिब्बती र दुई क्षेत्रीहरू (जसका एउटी स्वास्नी तिब्बती थिइन्) ले साथ दिँदै भित्रिएका थिए।

अत्याधिक तिब्बती भाषीहरूले समरूप पुर्खौलीको पुनर्निमाण गर्ने गरेको पाइन्छ। उदाहरणका लागि,

१४ नेपाल भरी क्षेत्रीहरू अन्य जातिहरूसँग अन्तरविवाह गर्दछन्। यस सम्बन्धमा शर्मा भन्छन् "यस्तो प्रचलनले क्षेत्रीहरूका जनसंख्या वढाए जस्तो छ किनकि देशमा सब भन्दा बढी र छरिएर बसेका पर्वतीय हिन्दूहरूमा क्षेत्रीहरू नै पाइन्छ। वास्तवमा नेपालमा क्षेत्री जाति सब भन्दा खुला निर्मानधिन समाजको उदहारण हो र नेपालको हिन्दू- आदिमजातिगत अवस्थाको सशक्त चित्रण गर्दै संस्कृतिक र जैविक मिश्रणको प्रतिनिधित्त्व गर्दछ (१९७७: १०१)।

१५ यो र अन्य हुम्ली समूदायका नामहरू उपनामहरू हुन्।

लादोग र ग्यालिङ्गका दुई समुदायहरूमा मैले गरेको अध्ययनको क्रममा तिनीहरूका पुर्खौलीहरू छेउछाउका तिब्बती भाषी समूहहरू- मुगु, डोल्पा, अन्य हुम्ली समुदाय, वा मुख्य तिब्बतबाट आएका हुन् भन्छन्। कोही भने आफ्ना पुर्खाहरूलाई बसाइँ सरिरहने हुम्लाका तिब्बतीभाषी खम्पा ब्यापारीहरू, हुम्ली बुरा र क्षेत्रीका पंक्तिमा राख्दछन्। यसको ठीक विपरित रोङ्फुग भने आफ्ना पुर्खाहरू तिब्बती र हुम्ली तिब्बती मात्र नभई दार्चुलाका ब्याँसी गाउँहरूबाट पनि आएका हुन् भन्ने गर्दछन्। यसका अतिरिक्तहुम्ली क्षेत्री र ठकुरीहरूलाई पनि उनीहरू आफ्ना पुर्खा मान्दछन्। थुप्रै कथाहरूमा रोङ्फुगले ठूला जातिहरूसँग विवाह गरेको उल्लेख छ। यो कथा बढी मात्रामा काल्पनिक प्रतीत हुन्छ। दुई रोङ्फुग आइमाईहरूले स्थानीय क्षेत्रीहरूसँग केही दशक अगाडि बिहे गरेका घटना भने वास्तविक नै हो। दुई मध्ये एक आइमाईका तीन सन्तान भएका र उनीहरूलाई क्षेत्री समुदायले पिताकै कुलका रूपमा ग्रहण गरेको पाइन्छ।

पुर्खाका बारे उठेका कुराहरू आज अन्तरविवाहका स्वरुपहरूसँग समानान्तर छन्। लादोग र ग्यालिङ बिहेबारी विशेषतः आफ्नै जाति वा गोत्रभित्र गर्दछन् भने आफ्ना सन्तानहरूलाई भने अन्य हुम्ली तिब्बतीहरूसँग गरिदिन्छन्। केही लादोगले तिब्बती भाषी जनजाति समूहहरूसँग विवाह गरेका छन् तर यस्तो विवाहलाई रुचाइदैन। यस सन्दर्भमा रोङफुगहरू फरक देखिन्छन्। यस समुदायका पुरुषहरूले बुरा, लादोग र दार्चुला ब्याँसीका आइमाईहरूलाई स्वास्नी बनाएका छन् र यसो गरेबापत समाजमा आलोचित पनि भएका छैनन्। यसका साथै रोङफुगीका सन्तानहरूले बुरा, दार्चुला ब्याँसी र हुम्ली ख्याम्वा गाउँहरूमा बिहे गरेका छन्। बाहिरकाहरूलाई बिहे गर्ने चलन प्रचलित छ तर यसलाई साधारण मानिन्छ। विदेशी बिहे गर्ने भन्दा बहुपति प्रथालाई टेवा दिने कारणले पनि यस्तो हुनसक्छ। बहुपति प्रथाले गर्दा विवाहयोग्य आइमाईहरूको संख्या धेरै हुन्छ, जसमध्ये केही बाहिरका साना-तह वा थोरै मात्र बहुपति संस्कार चलाउने समुदायमा बिहे गर्छन् भने केहीले बिहे नै गर्दैनन्। पुरुषहरू जो बहुपति विवाहबाट असन्तुष्ट हुन्छन् उनीहरूले पनि अर्को बिहे गर्न सक्छन् तर यस्तो एकदम कम पाइएको छ।

जब बुराले तिब्बती भाषी स्वास्नी ल्याउँदछ तिब्बती भाषीहरू यसलाई बुराहरूका जातिगत मर्यादा खस्केको ठान्दछन्। तथापि बुराहरूमा क्षेत्री पुरुष वा महिलासँग पनि बिहे गर्ने प्रचलन छ। मैले अध्ययन गरेको एक क्षेत्री गाउँमा, कमसेकम पनि तीन बुरा आइमाईहरू थिए जसले स्थानीय पुरुषहरूसँग बिवाह गरेका थिए। एक ब्याँसी आइमाईले एक स्थानीय पुरुषसँग बिवाह गरेकी छिन् (यिनीहरूसँग मेरो भेट दार्चुलामा कामको सिलसिलामा भएको थियो)। यस गाउँमा जम्मा २२४ घरहरू छन् र अन्तरविवाहहरू तथ्याङ्कको हिसाबले कम र अप्रचलित छ तैपनि बेलाबखत भइ नै रहन्छ र यो रीति पुस्तौंसम्म चल्दै आएको छ। क्षेत्रीहरू साना जातहरूसँगको विवाहलाई अस्वीकार गर्दछन् तर आफ्ना जातले ठकुरीहरूसँग विवाह गरेको पाउँदा खुशी हुन्छन्। अन्तरजनजातीय विवाहबाट पैदा भएका बच्चाहरूलाई समाजमा दिइने स्थानका लागि आफ्नै तरीकाहरू छन्- जसअनुसार तीन पुस्तासम्मको दोहोरिएको अन्तरजनजातीय विवाहले, विवाह गर्नेलाई उक्त जातिगत समूहको पूर्ण सदस्यता प्रदान गर्दछ। जात सानो होस् या ठूलो। तर पनि यसले पानी नचल्ने जातहरू र बाहुनहरूसँगको विहेबारी सम्बन्ध (जुन मैले आफ्नो अध्ययनमा पाइन) लाई भने पूर्ण अलग गर्दछ।[१६]

१६ मिश्रित जातिका सन्तानहरूलाई पनि एक अर्कासँग बिहे गर्न प्रोत्साहित गरिन्छ। उदाहरणका लागि अर्धक्षेत्री अर्धरोङ्फुग केटाका

जनजातीयरूपान्तर र आर्थिक विशिष्टीकरण

अन्तरजनजातीय विवाहका माध्यमबाट मानिसहरू जातिगत सीमारेखातिर सङ्क्रमण गर्दछन्। यो भन्दा पनि बढी हुम्लामा जातिगत सङ्क्रमण व्यापक छ। सारा गाउँले नै जातिगत सम्वद्धतालाई फेरेका छन् र यसो गर्नका पछाडि जातिगत मर्यादा अथवा स्थानलाई बढाउने मात्र आशय पनि देखिदैन। यसैले मर्यादा अथवा स्थान भन्दा पनि अन्य सम्वेदनशील पक्षहरू, जस्तै अर्थतन्त्र र विवाह पछि स्थापना हुने वैवाहिक सम्वन्ध नै प्रमुख रहेको पाइन्छ। यसरी जातिगत पहिचानहरूका फेरवदल आर्थिक परिवर्तन र वैवाहिक सम्वन्धका विभिन्न स्वरुपहरू सँगसँगै अगाडि बढेको पाइन्छ। यसले दुई तथ्य दर्शाउँछः हुम्लामा जातीय तथा जनजातीय सीमाहरू कमजोर छन् तथा जनजातीयता कुनै एउटा समूहले आर्थिक वा सामाजिक हिसावले कुनै सानो समूह गठन गर्नाले पनि पैदा हुन सक्दछ (वार्थ, १९६९)।

आर्थिक गतिविधिहरू वृहत् सामाजिक सांस्कृतिक पद्धतिका अभिन्न अंश नै हुन्। प्रमुखतः कृषि व्यवसायमा निर्भर पद्धतिवाट व्यापारमा परिवर्तन गर्दा निश्चित सीपहरू सिक्नु पर्ने अपरिहार्य पर्दछ। यस्ता सीपहरू मध्ये केही जातिगत रूपमा सम्बन्धित छन्।[१७] यसका असरहरू गृहस्थी व्यवस्थापन, वैवाहिक प्रचलनहरू श्रम विभाजन, नारी- पुरुष सम्वन्ध आदि सबैमा पर्दछन्। हुम्लामा विभिन्न किसिम र आकारका आर्थिक विशिष्टीकरणहरू जीवनका विविध जिउने तरीकाहरूसँग सम्वद्ध छन् र अन्त्यमा जातिगत पहिचानसँग पनि उसरी नै जोडिएको पाइएको छ। यसरी आर्थिक विशिष्टीकरणले जातिगत भाषा, भेषभूषा र रहनसहनमै प्रभाव पार्ने गर्दछ (वार्थ, १९६९-१४)। यी समूहहरूले आफ्ना मूल वैवाहिक सम्वन्ध सांस्कृतिक रुपले मिल्दाजुल्दा समूहहरूसँगै खोज्ने हुनाले जनजातीय फेरवदल वैवाहिक नाता र सम्वन्धहरूमा पुनर्विचार गर्नु पर्ने हुन्छ।

हालसालै एक जनजातीय पहिचानबाट अर्कोमा पुगेका दुई हुम्ली समुदायका अनुभवहरूलाई हेरौं। यस्तै अवस्था जुम्लामा पनि छ। यहाँ दुई जनजातीय पहिचानका बीच एउटा चौथो समुदाय परेको छ र त्यसका अतिरिक्त पाँचौ वा भरखरै गठन भएको नौंलो जनजातीय समूह पनि छ। जातिगत परिवर्तनहरू ब्याँसीबाट तिब्बतीमा, तिब्बतीबाट बुरामा, बुराबाट क्षेत्रीमा र एक तिब्बती भने जातीय पहिचानबाट अर्कोमा भएका छन्। समग्रमा भन्ने हो भने हुम्लाका बुराहरू जनजातीय मध्यस्थकर्तामा पर्दछन्। यिनीहरू अन्य जनजातिहरू भन्दा तुलनात्मक ढङ्गले लचिलो र संयोजित छन्। उल्लेखनीय रूपमा उनीहरूमा हिन्दू वा तिब्बती संस्कार र मान्यता प्रति खासै दह्रो झुकाव र आवद्धताहरू पनि छैनन्।

परम्परागत रूपमा नेपाल-तिब्बत सिमानामा मौसमी हाटवजारको आयोजना गरेर होस् वा अन्य कुनै तरिकाले, सबै हुम्लीहरू तिब्बतसँगको व्यापारमा आर्थिक रूपमा सहभागी थिए। तिब्बती घुमन्तेहरू नून, ऊन र आफुलाई बढी भएका गाईवस्तु ल्याउँथे, तल्लो-उपत्यकाका नेपालीहरूले अन्न ल्याउँथे भने हुम्लीहरू यी व्यापारीका बीच मध्यस्थकर्ता र दोभाषेका काम गर्दथे। उनीहरूका सेवा शुल्क मध्ये एकतर्फको सामानको ५-१०% र अर्को तर्फको उपहारहरू हुन्थ्यो। यो नै उनीहरूको मुख्य आयस्रोत

क्षेत्री नातेदारले अर्धक्षेत्री, अर्ध बुरा केटीसँग बिहे गर्न व्यवस्था गरेको पनि पाइयो यद्यपी यो सफल भएन। यस सवालमा कुनै पनि खास नियमहरू छैनन्। यसबाट कुनै थप जातिगत वर्ग र विभाजनको पनि सृजना गरिएको छैन।

१७ केही भूमिविहिन तल्ला जातहरूका अपवाद बाहेक र बराला ख्याम्वाहरूलाई छोड्ने हो भने प्राय सबै हुम्ली जनताहरू कृषि व्यवसायमा निर्भर छन्। तथापि तिब्बती भाषीहरू भने बढी जसो गोठाला र व्यापारी छन्। यस विषयमा फूरेर- हाइमेन्डोर्फ भन्छन् कि समूदायका नियमहरूले माथिल्ला जातका हिन्दूहरूलाई व्यापार गर्न गाह्रो परेको हो (१९७५ :२८८-९१)।

थियो। उनीहरूसँग कृषिका लागि पर्याप्त समय हुँदैन थियो। यसैले पनि आफ्ना वासस्थान तिब्बती हाटबजारका छेउछाउ रोजेका थिए। चीनले तिब्बतलाई आफ्नो नियन्त्रणमा लिएपछि यी व्यापारिक केन्द्रहरू बन्द भए। यसले आर्थिक अनिश्चितता जन्माउनका साथै जनजातीय अदलबदल र हेरफेर निम्त्याउन सहयोग पुऱ्याएको हुनसक्छ।[१८]

तसालाङ्ग: ब्याँसीबाट तिब्बतीमा

तसालाङ्ग एउटा ब्याँसी गाउँ थियो। दार्चुलाका ब्याँसीहरूसँग उनीहरूको सम्वन्ध थियो। प्राप्त जानकारी अनुसार हुम्लामा यो मात्र यस्तो ठाउँ थियो जहाँ ब्याँसी भाषा बोलिन्थ्यो।[१९] तसालाङ्ग अहिले भने तिब्बती जाति अन्तर्गत पर्दछन्।

तसालाङ्गहरूका जातिगत फेरवदलमा उनीहरू रहेको भौंगोलिक वस्तुस्थिति नै प्रमुख मानिन्छ। यहाँ जातलाई त्यति प्रमुखता नदिए पनि तिब्बती जात एक तह नै मानिन्छ। हुम्लामा बस्नु भनेको पहिलो हिमाली भागहरू प्रमुखतः दार्चुला ब्याँसीबाट टाढा हुनु थियो र हुम्ली तिब्बतीहरूसँग नजिकिनु हुन्थ्यो। वैवाहिक सम्वन्धका लागि तसालाङ्गका प्रमुख कुटुम्वहरूमा तिब्बती भाषीहरू परे। फलस्वरुप तसालाङ्गहरूको तिब्बती भाषीहरूसँग बढी र ब्याँसीहरूसँग कम सम्वन्ध रहन गयो। दोस्रो उनीहरूको भौंगोलिक वस्तुस्थितिले पनि दार्चुलाका भन्दा फरक नीतिहरू अपनाउन पर्ने भयो। तिब्बतको व्यापार मार्गमा उही उचाईमा अवस्थित भए पनि तसालाङ्ग भारतीय हाटवजारबाट त टाढा थियो भने तिब्बतसँग दार्चुलाको तुलनामा झन टाढा थियो (म्यान्जार्डो, दाहाल र राई १९७६)। तसालाङ्गले एक पटक दक्षिणी नेपाली समुदायहरूका लागि हाटबजार सञ्चालन गरेका थिए तर तिब्बती व्यापारमा ह्रास आए पछि उनीहरूको व्यापारमा घाटा लाग्न थाल्यो। फलस्वरुप तसालाङ्ग बासीहरूले आफ्ना छिमेकीहरूका व्यापारिक प्रचलनहरू जोरदार ढङ्गले पछ्याउन थाले। गाउँलेहरूले हुम्लाका उत्तम-गौंचरहरूमा पहुँचको राम्रो फाइदा उठाई बिक्रीका बढी भन्दा बढी पशुपालन र याक- गाईहरूका ठिमाहा उत्त्पादन गर्न लागे। जसको फलस्वरुप तसालाङ्गका अर्थतन्त्र मिश्रित रूपमा कृषि, ब्यापार र बस्तुपालनमा आधारित रहन पुग्यो। तसालाङ्गका यस्तो अर्थतन्त्र नजिकका तिब्बती-भाषी छिमेकीका अर्थतन्त्रसँग मिल्दोजुल्दो छ। यिनै छिमेकी तिब्बती भाषीहरूका नजिकका नातेदार (वैवाहिक सम्वन्धका कारण) तसालाङ्ग बनेक छन्।

रोङ्फुगः अझै तिब्बती

रोङ्फुगहरू आफुलाई तिब्बती, बुरा र ब्याँसी मिश्रित पुर्खा भएको जोड दिन्छन्। उनीहरूका सामाजिक सांस्कृतिक पद्धति केही नेपाली विशेषताहरूका साथमा मूलतः तिब्बतीहरूसँग मिल्दछ। केही नेपाली

१८ लिमीले भने आप्ना सीमामा आर्थिक उथुलपुथल हुँदा समेत हाटवजार चलाई नै रह्यो। किनकि लिमीसँग बेचविखनका लागि आफ्नै ऊन थियो। यसका अलावा लिमी व्यापारीहरूका निपूणता, तिब्बतमा लिमीहरूको हिउँदे चरनको हकलाई पनि प्रमुख मान्नु पर्दछ जसका कारण उनीहरूले तिब्बती नून र ऊनका निरन्तर पहुँच पाउँथे। अर्का कारणमा तिब्बती सरकारी तवरले चलाइएको हाटबजार देखि नजीक लिमी रहनुमा पनि यस्ता सूवर्ण अवसर लिमीलाई प्राप्त भएको थियो।

१९ वास्तवमा भन्ने हो भने दार्चुला ब्याँसीका कूलले आफ्ना उत्त्पति यही गाउँसँग जोड्छन्। म्यानजार्डो, दाहाल र राई जसले ब्याँसीका भ्रमण गरेका थिए भन्छन् कि "यौटा जानकारी पाइएको छ कि तिनकरमा एउटा कूल छ जसले कूल देवताको पूजा गर्दछ र यसको मन्दिर भने लिमी कर्णाली र चुवा खोलाको दोभानमा पर्दछ सिमिकोटको तल पट्टि...। यो पनि सुनिएको छ कि यो समूहकाका केही मानिसहरू अझै यही ठाउँमा बस्छन् र स्थानीय वासिन्दाहरूसँगै अन्तरविवाह गर्दछन् " (१९७६: ११४ एन्)

प्रभावका उदाहरण निम्न लिखित छन्; रोङ्फुगहरू नेपाली हिन्दूकै स्थानीय देवी देवताका पूजा गर्छन्। उनीहरूका नारीवर्गले रजस्वला र सन्तान पैदा सम्वन्धमा हिन्दू र बुरा आइमाईहरूले अपनाउने पद्धति नै ग्रहण गरेका छन्। छोरा जन्मदा खुशियाली मनाउने तरिका नेपाली हिन्दूसँग मिल्दछ। गाउँलेहरू नेपाली भाषा राम्रोसँग बोल्छन्। नातागत शब्दावलीमा कुलगत र अन्य सम्वन्धहरूलाई तिब्बती भाषाका शब्दहरू लिइएको छ भने बैवाहिक सम्वन्धहरूका शब्दावलीमा भने नेपाली भाषाकै प्रयोग गरिएको छ। घरायसी र अन्य सामाजिक जीवनमा भने रोङ्फुगहरू परम्परागत तिब्बती संस्कार नै मान्दछन्। विवाह बहुपति प्रथामा आधारित छन् र गृहस्थी सञ्चालन तिब्बतीसँग मिल्दछ। हिन्दू देवताहरू माने पनि उनीहरू आफूलाई तिब्बती बुद्ध धर्मावली ठान्छन् र अन्य धार्मिक कार्यहरूमा लामाको प्रयोग गर्न नसके पनि काजक्रियामा भने प्रयोग गर्दछन्। यिनीहरूका घरको निर्माण र सजावट तिब्बती शैलीमा गरिएका हुन्छन्। भेषभूषा पनि अन्य हुम्ली तिब्बतीहरूसँग मिल्दा जुल्दा छन्।

सामाजिक सांस्कृतिक पद्धतिलाई विचार नगर्ने हो भने आजका रोङ्फुग अन्तर्गत विविध मूलका मानिसहरू पर्दछन्। बिहे गरेर ल्याइएका स्त्रीहरू बुरा गाउँका छन् र एक जना भारतीय दार्चुलाका पनि छिन्। यी आइमाईहरूले तिब्बती भाषा सिकेका छन् र वाह्य भेषभूषामा पनि तिब्बती झै देखिन्छन्। यसका अतिरिक्त रोङ्फुग केटीहरूको बुरा गाउँमा बिहे भएका छन् र उनीहरू बुरा आइमाईहरूसँग फरक देखिंदैन। केही संख्यामा रोङ्फुग पुरुषहरू भारतीय दार्चुलामा बसाइँ सरेका छन् तर उनीहरूको अवस्था बारे म अनभिज्ञ छु। अघिल्लो पुस्तामाचाहिँ दुई स्थानीय क्षेत्री लोग्ने मान्छेहरूलाई बिहे गरेका थिए। दुई मध्ये एक लोग्नेमान्छे उसको आफ्नै गाउँ र रोङ्फुग गाउँको बीच बाटोमा बस्दथ्यो। यो तथ्य मैले माथि नै उल्लेख गरिसकेकी छु।

रोङ्फुग सदस्यहरूमा रहेको अन्तरविवाहको अधिकता तथा निस्फिक्री आफ्ना जनजातीय सम्वद्धताहरूलाई फेर्ने र अन्यलाई मिलाउनाले हुम्लामा जातिगत हेरफेरलाई खुला पारेको छ। रोङ्फग यसका साथसाथै बुरा हुन लागेका तर हालसम्म भने तिब्बती नै रहेको पाइन्छ। यसरी दुवै पक्षबाट उनीहरू प्रभावित हुनुमा प्रमुख कारणहरू गाउँलेहरूले नातागत वफादारिता तथा प्रतिष्पर्धतामा भोग्नु परेका आर्थिक र सामाजिक परिवर्तनहरू नै हुन्। आज गरीव रोङ्फुगहरू तिब्बती पहिचानमा अडेका छन्। निफग, तर उसको छिमेकी गाउँले भने यी चुनौतीहरूलाई अर्कै तरिकाले सामना गऱ्यो।

निफगः तिब्बतीबाट बुरामा

मैले निफगको भ्रमण अहिले सम्म गरेकी छैन तर मैले निफगबाट बाहिर बिहे गरेका आइमाईहरूलाई रोङ्फुगमा भेटेकी छु र उनीहरू नै मेरा जानकारीका स्रोत हुन्। विगतमा यी दुई गाउँहरू एकै जातिगत समुदायमा पर्दथे। निफगका मानिसहरू आफ्ना पुर्खाहरूलाई तिब्बतसँग जोड्दथे, तिब्बती बोल्दथे र तिब्बती भाषीहरू विशेष गरी रोङ्फुगसँग अन्तरविवाह गर्दथे। आज उनीहरू छिमेकी बुराहरूसँग बढी नजिकिएका छन्। बिहेबारीका लागि पनि बुराहरू नै प्रमुख कुटुम्ब बनेका छन्। आज केही बृद्ध मानिसहरू मात्र तिब्बती बोल्ने गर्दछन् र तिब्बती भाषाको औचित्यता पनि तिब्बतसँगको ब्यापार बन्द भएयता समाप्त भएको छ। निफग सम्पूर्णरुपले बुरा भएको छ।

रोङ्फुग र निफगका भाग्य यसरी किन फरक फरक हुन गए त? यस सवालमा अघि उल्लेख भएका दुई तत्त्वहरूः आर्थिक विशिष्टीकरणमा उपलब्ध छुट र यो सँग सम्बन्धित नातागत सम्बन्धहरू

पाइन्छन्। रोङ्फुगले सीमित नै भए पनि तिब्बतसँग व्यापार दिगो रूपमा गरिनै रह्यो र सन् १९८१ मा फेरि व्यापार केन्द्र खुलायो पनि। निफगले यसो गर्न लागेन। यसका कारण भाषागत सीपहरूका अभावलाई पनि मान्न सकिन्छ। तर सो किसिमको अभाव अनियोजित भने पक्कै थिएन। मैले यस भेकका बारेमा के थाहा पाएकी छु भने निफगका व्यापारिक केन्द्र रोङ्फुगका तुलनामा कहिल्यै पनि सफल भएनन्। यसका अतिरिक्त निफग बुराहरूद्वारा घेरिएका थिए, जो रोङ्फग र अन्य हुम्ली तिब्बतीहरू भन्दा पृथक पृष्ठभूमिका हुन्। निफगले आफूलाई बुराका परिधि अनुसार पुनर्व्याख्या गर्ने क्रममा व्यापारिक संलग्नतालाई छोड्न थाल्यो। निफगका अवस्थालाई एकछिन गम्भिर भएर मूल्याङ्कन गर्ने हो भने, हुम्लाको यस भेकलाई राम्रोसँग हेर्नैं पर्दछ किनभने यहाँ अत्याधिक बुराकरण र नेपालीकरण भएको छ। रोङ्फुगका नजिकका छिमेकीहरूमा भने क्षेत्री गाउँ पर्दछ जहाँ अन्तरविवाहको लेनदेन भएको छ। त्यसै गरी रोङ्फुगका अर्का छिमेकीमा तिब्बती भाषी लादोग गाउँ पर्दछ जहाँ पनि उनीहरूको वैवाहिक सम्वन्ध छ। जब रोङ्फुग र लादोगका मानिसहरू भेटघाट गर्दछन्, उनीहरू रोङ्फुगलाई लादोग समुदाय नै भन्ने गर्दछन्। त्यसो हुनुमा उनीहरूबीच राम्रो सम्वन्ध र विद्यमान सांस्कृतिक साझापनहरू र वेलावखतका वैवाहिक सम्वन्धहरूले गर्दा हो तर रोङ्फगका गरीवीका कारण यी दुई बिच फाटो आएको छ।

बुम्राः बुराबाट क्षेत्रीमा

बुम्रा जुम्लादेखि उत्तरमा हुम्ला जाने बाटोमा अवस्थित एक बुरा गाउँ हो। यो ठाउँ भएर म विगतमा धेरै चोटि भ्रमण गरेकी छु। फुरेर- हाइमेन्डोर्फले बुम्राको जनजातीय परिवर्तन प्रकृयाका बारे गर्नु भएको व्याख्या, हुम्लामा हामीले देखेको अवस्थासँग समानान्तर छ तथापि उनले गरेको सामाजिक मर्यादामा आउने गतिशीलताबारेको बीचारमा फरक पाइन्छ। बुम्राका गाउँलेहरू हालसालैदेखि मात्र जनै लगाउन थालेका छन् र शुद्ध (पक्का) क्षेत्रीका स्थानमा रहेको दावी गरेका छन्। यसो गर्नाले पहिलेका 'मतवाली क्षेत्री' को उपाधिलाई छाड्नुका साथै यस्तै परिपाटी अपनाउने अन्य नजिकका समुहहरूसँगको सम्वन्ध पनि पुनर्विचार गर्नु परेको छ (फुरेर- हाइमेन्डोर्फ, १९७१:२०)। यस प्रकारको परिवर्तन हालसालै मात्र भएको होः

> बुम्राका प्रमुख व्यक्ति आफैंले जनै लगाउँदैनथे तर उनका छोरा र अरु युवाहरूले जनै लगाउन थाले, मासु, अण्डा र मदिरा खान छोडिदिए। केही परिवारहरूमा एक भाइ 'मतवाली' भए पनि अर्को भाइले भने जनै लगाउने र खानेकुरामा लगाइएका वन्देजहरू राजी खुशी पालना गर्दछन् (उही पुस्तक)।

फुरेर-हाइमेन्डोर्फका अनुसार यो घटना आधुनिकताको वहकावमा भएको घटना हैन। सन् १८५३ मै पनि अर्का मतवाली क्षेत्री गाउँका सदस्यहरूलाई जनै लगाउन लगाइएको थियो (उही पुस्तकः २१)।

यस किसिमले हामीसँग एउटा क्षेत्री भएको बुरा गाउँ छ; अर्को बुरा नै भएको तिब्बती गाउँ छ। यसै गरी बुरा र तिब्बतीहरूका मिश्रित पुर्खौली रहेको तिब्बती गाउँ छ र अन्त्यमा तिब्बती भएको ब्याँसी गाउँ छ। यस्तो अवस्था अवश्य पनि माथि उल्लेख गरिएका भन्दा बढी छन्। माथि उल्लेख गरे जस्तै तिब्बती समुदाय 'लादोग' ले अर्का समूदाय 'दैव' सँग बिगतमा निरन्तर वैवाहिक नाता गाँसेका थिए। दैवका किंवदन्ती अनुसार, त्यो पहिले तिब्बती गाउँ थियो र अझ सम्म पनि त्यहाँ आर्थिक र सामाजिक परिवेशमा भिन्नता वा फरकहरू रहेको पाइन्छ। दैवका साथ प्रशस्त कृषिका स्रोतहरू छन् जबकि

लादोगका गाउँलेहरू शताब्दीऔं देखि व्यापारमा निर्भर छन्। यहाँ पनि हामी आर्थिक विशिष्टिकरण जातिगत पहिचानसँग सम्वन्धित भएको पाउँछौं। यो अन्तरविवाहका विभिन्न स्वरुपहरूमा अभिव्यक्त भएको पाइन्छ। यसका साथै तिब्बती पहिचानको प्रमुख आधारमा व्यापार नै परेको पाउछौं।[२०]

व्यापार दुई कारणले सम्वेदनशील मानिन्छ। पहिलो यो नाफाका लागि गरिन्छ। तिब्बती जातिगत पहिचानले महङ्गा धार्मिक रीतिरिवाजहरू जस्तै सक्षम र अनुभव प्राप्त पूर्णकालीन खट्न सक्ने धार्मिक व्यक्ति वा कर्मचारीका आवश्यकता माग गर्दछ। विगतमा हुम्लाका तिब्बतीहरूका तिब्बतकै ठूला लामा गुम्वाहरूसँग सम्वन्ध थियो र हालसम्म पनि यी संस्थाहरूका शरणार्थी लामाहरूसँग सम्वन्ध गाँस्ने काम चलिरहेको छ। दोस्रो व्यापारले कृषि र पशुपालनलाई थप टेवा दिन्छ जसको फलस्वरुप उच्च-भागको वातावरणमा जीवनस्तर माथि उठाउँछ। वास्तवमा बहुपति प्रथा र संयुक्त पारिवारिक परिवेशले नै तिब्बती भाषीहरूलाई यस्ता बहुमुखी आर्थिक सहभागिताको लागि मद्दत गरेको हो (लिवाइन, एन् .डी. वी)। यसरी घरेलु व्यवस्थापनले एउटा निश्चित आर्थिक संरचनाको सम्वर्धनहरूका साथै जसले धार्मिक परम्परालाई पनि सहयोग गरेको छ। यी कुरासँग तिब्बती जातिगत पहिचानहरू पनि अमूर्तरूपमा जोडिएका छन्। यसका ठीक विपरीतमा तल्ला-उचाइका भागहरूमा बस्ने बुरा समूहहरू कृषिमा निर्भर छन्। थोरै मात्र व्यापार गर्ने हुनाले उनीहरूले तिब्बतीहरूसँग थोरै मात्र सम्वन्ध राखे पुग्छ। तिब्बती पहिचानसँग मिल्नका लागि धर्म र त्यसका अनेकन रीतिरिवाजहरूमा अत्यधिक खर्च गर्नु पर्ने वाध्यता पनि उनीहरूलाई छैन।

ख्याम्वा हुने लहर

सबभन्दा पछिल्लो जातिगत परिवर्तन पछिल्लो दशकमा पर्न गयो। तिब्बती भाषीहरू, जो मुख्यतयाः लादोग र ग्यालिङ्ग नजिकका गाउँका थिए, तिब्बती भाषी घुमन्ते व्यापारीहरू अर्थात् 'ख्याम्वा' बन्नका लागि घर छोडे। यसका सम्भावित कारणहरूमा हुम्लाको बिग्रदो आर्थिक स्थिति नै थियो। सन् १९७० पछिल्ला कालमा हुम्लामा उब्जनी राम्रा भएनन् र व्यापार पनि अनिश्चित र असन्तुलित रहन गयो। यसबाट बढी पीडित परिवारहरूले आफ्ना खेतीयोग्य जमीनहरू छोडेर आफ्ना गाईवस्तुलाई आवादी नभएका र हुम्ला र व्यान्सी भेकका बीचमा अवस्थित उच्च भागमा रहेका गौंचरहरूमा लाने निर्णय गरे। सो ठाउँ उनीहरूका नयाँ समुदायको आधार र ग्रीष्म कालमा उनीहरूको शिविर राख्ने ठाउँ भएको छ। हिउँदमा ख्याम्वा समुहहरू जस्तै उनीहरू दक्षीण तर्फ लाग्छन्। पहिले कृषि पेशामा संगलग्न जातिगत समूहहरू नै आज आफैलाई ख्याम्वा भनी व्याख्या गर्दछन्। यिनीहरू ख्याम्वाका परम्परागत आर्थिक विशिष्टीकरण अपनाउने गर्दछन् र आफ्ना सामाजिक पद्धतिहरू हुम्लाका अन्य ख्याम्वा समूहका अनुसार व्यवस्थित गर्दछन् (ख्याम्वाका जातिगत उत्त्पतिका बारे हेर्नुहोस् रउबर १९८०)।

उपसंहार

यसबाट के निश्कर्ष निकाल्न सकिन्छ भने तिब्बती भाषीहरू तिब्बती वा भुटिया हुनुमा उनीहरू तिब्बतवाट आएकोले नभइ उनीहरूले गर्ने तिब्बतीको जस्तो व्यवहारको कारणले हो जुन कुरालाई विशिष्ट

२० यसैले दैवहरूका आफूहरू पहिले तिब्बती भएका तर तिब्बती कूलको समाप्त भएको भन्ने दाविले उनीहरू तिब्बतीबाट बुराका जातिगत पहिचानमा क्रमशः सरेका हुन भन्ने कुरा नै प्रतिविम्व गर्दछ।

पर्यावरणीय, आर्थिक र सांस्कृतिक ग्रहणले पनि सहयोग गरेको थियो। यसै गरी बुरा हुने कारण हुम्ली तिब्बतीको भन्दा मूल फरक परेर होइन की उनीहरूले बुराले अपनाएका जीवन पद्धतिलाई सम्हालेका छन्। दक्षिण पूर्वी एशियामा जनजातीय आधारहरू यस्ता तत्त्वहरूमा केन्द्रित पाइन्छ। नेपालका जनजाति सम्बन्धका हाम्रा ढाँचाहरू पुष्टि गर्न भारत र तिब्बतमा समेत खोज्नु पर्ने हुन सक्छ (लिच १९६५; हेर्नुहोस् बेरेमान १९६३)।

छोटकरीमा यसरी जातीयतामा आएको फेरवदलका कारणहरू यस प्रकार छन्। नेपालको जनजातीयता बुझ्नका लागि गाउँलेहरूका जीवन शैलीमा धक्का लगाएका बाह्य राजनैतिक तत्वहरूलाई अलग्याएर बुझ्न सकिदैन। नेपाल यस्तो देश हो जसले राष्ट्रिय जात श्रेणीको निर्माण गर्‍यो र होशियारीपूर्वक जनजाति पहिचानहरूलाई वैधानिकता पनि प्रदान गर्‍यो। राज्यले पनि आफ्ना नागरिकहरूलाई जात र जनजाति सदस्यताका आधारमा भेदभाव गर्‍यो। यद्यपी विविध समूह परिवेशहरूको मिश्रण र घटना विशेषका नीतिहरूले दुवैमा अनेकता पैदा गर्‍यो। हुम्ला नेपाली राज्य व्यवस्थाको तर्फबाट त्यस्तो अन्यायमा मात्र परेन अझ आफ्नै हिन्दू शासकहरूद्वारा पनि शताब्दिऔं देखि दबिएर रह्यो। त्यसका प्रमुख असरहरू अल्पमतका समूहहरूमा हेपिदै जाने प्रवृत्तिको विकास र आदिवासी संस्थागत नेतृत्वको विफलतामा देखा परेको छ। दोस्रो, नेपालमा जनजाति उद्भव निश्चित ठाउँमा मौलिक रूपमा भएका छन्। हुम्लामा यस पक्षको एउटा विशेषतामा जनजातिगत आर्थिक अन्तरनिर्भरताहरूलाई लिन सकिन्छ। त्यहाँ उत्तर तिरको व्यापारमा पोख्त तिब्बती भाषीहरू र तिब्बती भाषी बीचका मानिस छन् जो तिब्बत देखि मध्य पहाड हुँदै भारतसम्म सामान ओसारपसार गर्छन्। जसमध्ये केही ब्यापारका लागि पशुपालन पनि गर्छन्। बुराहरू मध्य उचाइँका भागमा भरखरै फडानी गरिएका जंगलहरूमा खेतीपाती गर्दछन् र यसै गरी उच्च- जातका हिन्दूहरू उपत्यका मूनिका भेकहरूमा खेतीपाती गर्दछन्। अन्त्यमा आर्थिक तवरमा आउने समझदारीहरूले सामाजिक घेरा निर्माण गर्ने र एक जातिगत पहिचानबाट अर्कोमा सङ्क्रमण गर्नलाई सहायता पुर्‍याउँछन्।

सन्दर्भ सामग्री

बार्थ, एफ. (सम्पा). *"इन्ट्रोडक्सन" ईन इथ्निक ग्रुप्स एण्ड बाउन्ड्रिज*, बोस्टन: लिटिल, ब्राउन.१९६९,
बेनेट, लिन, *डेन्जरस वाइभ्स एण्ड सेक्रेड सिस्टर्स.* न्यू योर्क: कोलम्बिया युनिभर्सिटि प्रेस, १९८३
बेरेम्यान, जेराल्ड डि. 'कल्चरल भ्यारिबिलिटि एण्ड ड्रिफ्ट ईन दि हिमालयन हिल्स', *अमेरिकन एन्थ्रोपोलोजिस्ट*, सन् १९६०
——पिपल्स एण्ड कल्चर्स अफ दि हिमालयज', *एसियनसर्भे* ,सन् १९६३, ३:२८९(३०४
बिस्ट, डोर बहादुर. 'दि पोलिटिकल इनोभेटर्स अफ अप्पर काली(गण्डकी', *म्यान,* सन् १९७१,६:५२(६०
क्याम्पबेल, ए., *'नोट अन दि लिम्बुज एण्ड अदर हिल ट्राइबस् हिथेर्टो अनडिस्क्राइब्ड', जर्नल अफ दि एशियाटिक सोसाइटि अफ बेङ्गाल*, सन्, १८४०, ९:५९५(६०५
क्यापलान, एल. *ल्यान्ड एण्ड सोसल चेन्ज ईन इष्ट नेपाल,* बरकेलि एण्ड लस एन्जलस युनिभर्सिटि, क्यालिफोर्निया प्रेस,सन् १९७०
——सि. भोन फुरेर हाइमेन्डोर्फ (सम्पा.),'इन्टर काष्ट म्यारिजेस इन अ नेपालिज टाउन', *इन कन्ट्रिब्युसन टु द इस्टडि अफ नेपाल*, वार्मिनिष्टर: एरिज एण्ड फिलिप्स, सन् १९७३

दाहाल, डिल्ली राम, 'ट्रिबालिजम एज एन इनकोन्ग्रुवस कन्सेप्ट ईन मोर्डन नेपाल', कलोक्विस इन्टरनेश्नअक्स डु छैठौं युरोपियन कन्फरेन्स अन मोर्डन साउथ एसियन स्टडिज, एमएस, सन् १९७८

डुमोन्ट, लुइस्, *होमो हायार्किस*, सिकागो, युनिभर्सिटि अफ सिकागो प्रेस,सन् १९७०

फिसर, जेम्स एफ., 'होमो हायार्किस नेपालेनसिस: अ कल्चरल सबस्पेसिज', जेम्स एफ. फिसर (सम्पा) *हिमालयन एन्थ्रोपोलोजि*,द ह्यागु: माउटन, सन् १९७८,

फुरेर हेमेन्ड्रोफ, क्रिस्टोफ् भोन., 'कास्ट ईन दि मल्टी इथ्निक सोसाइटी अफ नेपाल' *कन्ट्रिब्युसनस् टु इन्डियन सोसियोलोजि* ४:१२(३२, सन् १९६०,

——सि.भोन फुरेर हाइमेन्डोर्फ (सम्पा.) *काष्ट एण्ड किन ईन नेपाल* मा 'युनिटि एण्ड डाइभरसिटि ईन दि क्षेत्री काष्ट अफ नेपाल, इण्डिया एण्ड सिलोन', लण्डन: एसिया पब्लिसिङ हाउस,सन् १९६६

——स्ट्याटस एण्ड इन्टरएक्सन अमोङ्ग दि हाइ हिन्दू काष्ट अफ नेपाल', *दि इस्टर्न एन्थ्रोपोलोजिष्ट* २४:७(२४, सन् १९७१

—— *हिमालयन ट्रेडर्स*, लण्डन: जोन मुर्रे, सन्१९७५.

ग्रे, जोन एन., 'डोमेस्टिक इन्टरप्राइज एण्ड सोसियल रिलेसनस् ईन अ नेपालिज भिलेज' *कन्ट्रिब्युसनस् टु इन्डियन सोसियोलोजि* १७:२४५(७४, सन् १९८३

ह्यागन, टोनी., *नेपाल: दि किङ्गडम ईन दि हिमालयज,* न्यू योर्क: र्‍यान्ड एमसि न्याली,सन् १९७१

ह्यामिल्टन, फ्रानसिस् बुच्चनान, *एन एकाउन्ट अफ दि किङ्गडम अफ नेपाल,* न्यू दिल्ली, मन्जुश्री पब्लिसिङ्ग हाउस (मूल प्रकाशन, १८१९) सन् १९७१.

हिच्कक्, जोन टि. 'सब(ट्राइब्स ईन दि मगर कम्युनिटि ईन नेपाल', *एसियन सर्भे,* ५:२०७(१५, सन् १९६५

होफर अन्ड्रास, *दि काष्ट हाइर्‍यार्कि एण्ड दि स्टेट ईन नेपाल: अ स्टडि अफ दि मुलुकी ऐन अफ १८५४,* ईनस्ब्रक: युनिभर्सिट्याटस्भरल्याग वाग्नर, सन् १९७९

——*तामाङ्ग रिच्युल टेक्स्ट,* आइ. वाइसब्याडन: फ्रयान्ज इस्टेइनर भरल्याग, सन् १९८१

होल्मबर्ग, डेभिड.एन.डि. 'तामाङ्ग कम्प्यारेटिभ्ली रिकन्सट्रक्टेड' एमएस

लिजिमा, सिगेरु. (सम्पा) *चेन्जिङ्ग एस्पेक्टस् अफ मोर्डन नेपाल* मा 'इकोलोजि, इकोनोमी एण्ड कल्चरल चेण्ज अमोङ्ग दि थकालिज ईन दि हिमालयज अफ सेन्ट्रल नेपाल'. मनुमेन्टा सेरिन्डिका, नं.१, इन्स्टिच्युट फर दि स्टडि अफ ल्याङ्गवेजेस एण्ड कल्चर्स अफ एशिया एण्ड अफ्रिका, सन् १९७७

जोन्स्, रेक्स् एल. 'संस्कृताइजेसन ईन इस्टर्न नेपाल' *इथ्नोलोजि* १५:६३(७५, सन् १९७६

लिच, एडमन्ड आर, *पोलिटिकल सिस्टमस् अफ हाइल्यान्ड बर्मा*, बोस्टन: बेकन प्रेस (मूल प्रकाशन,१९५४) सन् १९६५

लिवाइन, न्यान्सी ई. (अप्रकाशित), 'मेटामोर्फिस एण्ड इन्टरचेन्ज: इथ्निक रिलेसनस् ईन नर्थवेष्ट नेपाल', एमसि.

——एन.डि.बि. 'सर्कल्स अफ किन. पोलिएन्ड्री एण्ड पपुलेसन अन दि टिबेटन बोर्डर' एमएस

एमसि डोगल, चार्लस्, 'स्ट्रक्चर एण्ड डिभिजन ईन कुलुङ्गे राई सोसाइटी' *कैलाश* १:२०५(२४, सन् १९७३

म्यान्जार्डो, एन्ड्रिउ, डिल्ली राम दाहाल र नभिन कुमार राई, 'दि ब्याँसी: एन इथ्नोग्राफिक नोट अन अ

ट्रेडिङ्ग ग्रुप ईन फार वेष्टर्न नेपाल', *कन्ट्रिब्युसन्स टु नेपालिज स्टडिज* ३:८३(११८, सन् १९७६
मेसरस्किमिड्ट, डन, र नरेशवार जे. गुरुङ्ग, 'प्यारालाल ट्रेड एण्ड इनोभेसन ईन सेन्ट्रल नेपाल: दि केसेस अफ दि गुरुङ्ग एण्ड थकाली सुब्बाज कम्पेयर्ड' सि. भोन फुरेर हाइमेन्डोर्फ (सम्पा)*कन्ट्रिब्युसन्स टु दि एन्थ्रोपोलोजि अफ नेपाल*, वार्ममिनिष्टर: एरिस एण्ड फिलिप्स, सन् १९७३
मुरे, स्याल्ली फल्क., *ल एज प्रोसेस,* लन्डन: राउटलेज एण्ड केगन पउल, सन् १९७८
नेपाल, हिज मेजेस्टीज गभरमेन्ट, *पपुलेशन सेन्सस १९८१*, जनरल क्यारेक्टरस्टिक्स टेबलस् भोल्युम १ पार्ट १ काठमाडौं, सेन्ट्रल ब्यूरो अफ स्टाट्स्टिक्स १९८४ ए
--(पपुलेशन सेन्सस १९८१, सोसल क्यारेक्टरस्टिक्स टेबलस्, भोल्युम १, पार्ट ३, काठमाडौं, नेपाल: सेन्ट्रल ब्यूरो अफ स्टाट्स्टिक्स १९८४ बी
अपिज, माइकल, 'मिथ्स एण्ड फ्याक्टस: रिकन्सिडरिङ्ग सम डाटा कन्सर्निङ्ग दि क्लान हिस्टोरी अफ दि शेर्पा', *कैलाश* २:१२१(३१, सन् १९७४
पार्कर, बारबरा.एन. डि., 'वेल्थ, कास्ट एण्ड इथ्निक बाउण्डरिज: हु इज दि रियल थकाली?', एमएस
पिट्च,लुकियानो, मिडइभल हिस्टोरी अफ नेपाल, दोस्रो संस्करण, रोम: सिरि अरेन्टियल रोमा, सन् १९८४
रउबर, हनान, ' दि हुम्ली(ख्याम्पाज् अफ फार वेस्टर्न नेपाल: अ स्टडी इन इथ्नोजेनिस, *कन्ट्रिब्युसन टु नेपलीज स्टडीज्* ८:५७(७९, सन् १९८०
रेग्मी, महेश सी., ल्याण्ड टिनर एण्ड ट्याक्सेसन इन नेपाल, भोल्यूम ३, इन्स्टिच्युट अफ इन्टरनेशनल स्टडिज, बर्कली एण्ड लस एन्जल्स: यूनिभर्सिटि अफ क्यलिफोर्निया प्रेश, सन् १९६५
शर्मा, प्रयाग आर., दि मतवाली क्षेत्रीज अफ वेस्टर्न नेपाल', हिमालयन रिभ्यू, ४:४३(६०, सन् १९७१
—— *प्रिलेमिनरी स्टडी अफ आर्ट एण्ड आर्किटेक्चर अफ दि कर्नाली बेसिन, वेस्ट नेपाल*, पेरिस सेन्टर: नेशनल डे ल रिसर्च् साइन्टिफिक
—— 'कास्ट, सोसल मोबिलिटि एण्ड संन्सकृताइजेशन इन अ ट्राइबल(हिन्दू सोसाइटी: अ स्टडी अफ नेपाल्स वल्ड लिगल कोड', सिगरू लिजिमा (सम्पा.) *चेन्जिङ्ग आस्पेक्ट अफ मोडर्न नेपाल,* मोनुमेन्टा सिरिनडिका, न.१ इन्स्टिच्युट फर दि स्टडी अफ ल्याङ्वेज् एण्ड कल्चरस् अफ एशिया एण्ड अफ्रिका, सन् १९७७
स्टिलर, लुड्विङ्ग एफ. *दि राइज अफ दि हाउस अफ गोर्खा*, काठमाडौं, रत्न पुस्तक, सन्१९७३

लेखनमा माओवादी द्वन्द्व

तिलक पाठक

माओवादी द्वन्द्वले धेरै किसिमका विश्लेषकहरूको ध्यान आकृष्ट गरेको छ। केही वर्षअघि पत्रपत्रिकाका पानामा मात्रै सीमित माओवादी विद्रोह अहिले पुस्तक लेख्नेहरूका लागि गतिलो विषय बनेको छ जसले गर्दा आजकल स्वदेशी तथा विदेशी लेखकहरूको ध्यान यतातिर खिचिएको छ। नेपाली बजारमा खासगरि पछिल्ला दुई वर्षमा उपलब्ध माओवादी विद्रोह र द्वन्द्व सम्बन्धी अंग्रेजी र नेपाली भाषामा प्रकाशित झण्डै दुई दर्जन पुस्तकहरूले यही कुरालाई संकेत गर्दछ।[1]

राजनीतिशास्त्री ध्रुवकुमारद्वारा सम्पादित *डोमेस्टिक कन्फ्लिक्ट एण्ड क्राइसिस अफ गभर्न्याविलिटी इन नेपाल* नै नेपालको माओवादी विद्रोह र द्वन्द्वको विषयमा लेखिएको पहिलो अंग्रेजी पुस्तक हो। सन् २००० मा यो पुस्तक छापिएपछि मात्र यस विषयमा अन्य पुस्तकहरू प्रकाशित हुन थालेका हुन्। पुस्तकको पहिलो लेखमा राजनीतिशास्त्री ध्रुवकुमारले प्रजातन्त्र पुनर्स्थापनापछि गठित विभिन्न सरकारका कमी कमजोरीहरूको विश्लेषण गर्दै 'गभर्मेन्टल डिसफङ्सनालिज्म' लाई नै माओवादी विद्रोहको कारण देखाएका छन् (पृ ५१)। 'दि माओइष्ट इनसर्जेन्सी एण्ड क्राइसिस अफ गभर्न्याविलिटी इन नेपाल' शीर्षकको लेखमा अर्को राजनीतिशास्त्री पञ्चनारायण महर्जनले चाहिं माओवादीको राजनीतिक संगठनको पृष्ठभूमि, विद्रोहलाई साम्य पार्न सरकारले चालेका कदमहरू र माओवादी विद्रोही र उपेक्षित जनजातिबीच हुनसक्ने साँठगाँठको सम्भाव्यतालाई व्याख्या गरेका छन्। बिभिन्न लेखकका दश वटा लेखहरूको संग्रह

---

१ ध्रुवकुमारद्वारा सम्पादित *डोमेष्टिक कन्फ्लिक्ट एन्ड क्राइसिस अफ गर्भन्याविलिटी इन् नेपाल,* २०००, काठमाडौं, (सेन्टर फर नेपाल एण्ड एसियन स्टडिज), डेभिड सेडन र अर्जुन कार्कीद्वारा सम्पादित *दि पिपुल्स वार इन् नेपाल लेफ्ट पर्सपेक्टिभ्स,*-२००३, न्यू दिल्ली, (एडरोवयट पब्लिसर्स), दीपक थापाद्वारा सम्पादित *अन्डरस्टयाडिङ दि माओइष्ट मुभमेन्ट अफ नेपाल,* २००३, काठमाडौं, (मार्टिन चौतारी र सेन्टर फर सोसियल रिसर्च एण्ड डेभलपमेन्ट), आनन्द पी श्रेष्ठ र हरि उप्रेतीद्वारा सम्पादित *कन्फ्लिक्ट रिजोलुसन एण्ड गभर्नेन्स इन् नेपाल,* २००३, काठमाडौं, (नेफास), एसडी मुनिद्वारा लिखित *माओइष्ट इन्सर्जेन्सी इन् नेपालः दि च्यालेन्ज एण्ड दि रेस्पोन्स,* २००३, न्यू दिल्ली, (रुपा), दीपक थापा र बन्दिता सिजापतिद्वारा लिखित *किङ्डम अन्डर सिज,* २००३, (काठमाण्डौ, प्रिन्ट हाउस), बाबुराम भट्टराईद्वारा लिखित *दि नेचर अफ अन्डरडेभलपमेन्ट एण्ड रिजनल स्ट्रक्चर अफ नेपाल, अ मार्कसिस्ट एनालिसिस,* २००३, न्यू दिल्ली, (एड्रवोयट पब्लिसर्स), डा. विष्णु उप्रेतीद्वारा लिखित *दि प्राइस अफ नेगलेक्ट फ्रम रिसोर्स कन्फ्लिक्ट टु माओइष्ट इन्सर्जेन्सी इन् दि हिमालयन किङ्डम,*२००४, काठमाडौं, (भृकुटी एकेडेमिक पब्लिसर्स), प्रकाश ए राजद्वारा लिखित *माओइष्ट इन् दि ल्याण्ड अफ बुद्ध,* २००४, न्यू दिल्ली, (निरला पब्लिकेसन्स), आनन्द पी श्रेष्ठ र हरि उप्रेतीद्वारा सम्पादित *क्रिटीकल ब्यारिएर टु दि नेगोसियसन अफ आर्मड कन्फ्लिक्ट इन् नेपाल,* २००४, काडमाण्डौ, (नेफास), माइकल हटद्वारा सम्पादित *हिमालयन पिपुल्स वारः नेपालस् माओइष्ट रिवेलियन,* २००४, लण्डन, (हस्ट एण्ड कम्पनी पब्लिसर्स लिमिटेड) चुडाबहादुर श्रेष्ठद्वारा लिखित *नेपाल कोपिङ विथ माओइष्ट भाइलेन्स,* २००४, काठमाडौं रहेका छन्।

नेपालीमा बाबुराम भट्टराईको *राजनैतिक अर्थशास्त्रको आँखीझ्यालबाट,* २०५५, काठमाण्डौ, (उत्प्रेरक प्रकाशन प्रा.लि.), गोविन्द न्यौपानेको *नेपाल समाजको रुपान्तरण, पृष्ठभूमि, प्रवेश र व्यूहरचना,* सन् २००१, काठमाण्डौ, (सेन्टर फर डेभलपमेन्ट स्टडिज), मोहनविक्रम सिंहको *रिम र माओवादीहरूको तथाकथित जनयुद्ध,* २०५८, काठमाडौं, (जनशिक्षागृह), शंकर पोखरेलको *माओवादी उग्रवामपन्थ र प्रजातान्त्रिक निकास,* २०५८, काठमाडौं, (एक्काइसौं शताब्दी), डा विष्णुराज उप्रेतीको *द्वन्द्व व्यवस्थापनका सिद्धान्त र विधिहरू एक परिचय,* २०६१, काठमाडौं, (भृकुटी एकेडेमिक पब्लिसर्स) गोविन्द वर्तमानको *सोह्र साँझहरू युद्धका असरहरूबीच यात्रा,*२०६१, काठमाडौं, (प्रिन्ट हाउस) रहेका छन्।

माओवादीको विषयमा गरिएका अनुसन्धान प्रतिवेदनहरू पनि पुस्तकको रूपमा प्रकाशित हुन थालेका छन्। अर्जुन कार्की र विनोद भट्टराईद्वारा सम्पादित *हुज वार,* २००४, काठमाण्डौ, (एनजीओ फेडरेसन नेपाल) २००३ को मे दोस्रो हप्तादेखी जुनको २४ तारिखसम्म अनुसन्धान क्षेत्रमा नै रहेर गरेको अध्ययनको आधारमा तयार पारिएको प्रतिवेदन हो। कैलाली, रोल्पा, बाग्लुङ्ग, दोलखा र संखुवासभा जिल्लालाई अनुसन्धानको लागि छनौट गरिएको थियो। त्यस्तै विष्णु सापकोटाद्वारा सम्पादित *दि कस्ट अफ वार इन् नेपाल अ रिर्सच स्टडी,* २००३, काठमाडौं, (नेशनल पीस क्याम्पेन), विश्वम्भर प्याकुरेलको *नेपालस् कन्फ्लिक्ट इकोनोमीः कस्ट, कन्सिक्वीन्सेज एण्ड अल्टरनेटिभ्स,* २००४, काठमाण्डौ, (नेपाल इकोनोमिक एसोसियसन) जस्ता प्रतिवेदन र कार्यपत्रहरू पनि पुस्तकको रूपमा प्रकाशित छन्। यी प्रतिवेदनहरूमा द्वन्द्वको मूल्यमापन

रहेको यो पुस्तकका सबै लेखहरू माओवादी द्वन्द्वमा केन्द्रित छैनन्।[२]

अर्जुन कार्की र डेभिड सेडनद्वारा सम्पादीत *पिपुल्स वार इन नेपाल* र दीपक थापाद्वारा सम्पादित *अन्डरस्टयाण्डिङ माओइष्ट मुभमेन्ट* पुस्तकहरू पनि लेखहरूको संगालो हो।[३] *अन्डरस्टयाण्डिङ माओइष्ट मुभमेन्ट* पुस्तकमा लेख, अन्तर्वार्ता र रिपोर्ट गरी २७ सामग्री छन्, यी सबै लेखहरू यसअघि नै विभिन्न जर्नल तथा पत्रपत्रिकामा प्रकाशित भइसकेका हुन्।[४] नेपाल र पेरूबीचको भू-राजनीतिक स्थितिको तुलना गर्दै पुस्तकको पहिलो लेखमा बेलायती प्राज्ञ एन्ड्रयू निक्सनले समानता र प्रजातन्त्रको लागि नयाँ गणतन्त्र भन्ने माओवादीको राजनीतिक सिद्धान्ततिर तरुण युवा र शिक्षित व्यक्तिहरूको आकर्षण बढेको कुरा उल्लेख गरेका छन्। जनयुद्ध सुरू हुनुभन्दा चार वर्षअघि *जर्नल अफ कमनवेल्थ एण्ड कम्प्यारेटिभ पोलिटिक्स*मा प्रकाशित यो लेखमा उनले नेपालको सामाजिक-आर्थिक-राजनीतिक संरचना केलाउँदै यहाँ कम्युनिस्ट विद्रोह हुनसक्ने भविष्यवाणी गरेका थिए, जुन पछि सत्य सावित भयो।

जनयुद्ध सुरु भए लगत्तै लेखिएको ऋषिकेश शाहको लेखमा ७.२ प्रतिशत जनसंख्या भएको नेपालको सबैभन्दा ठूलो जातीयसमुदाय मगरहरूलाई आकर्षित गर्न माओवादीले तेहौं शताब्दीको मगराँत प्रदेश (तनहुँदेखि रोल्पा) बाट जनयुद्ध सुरु गरेको कुरा उल्लेख गरिएको छ। खाम मगर समुदायको अनुसन्धान गरेका लेखक एन डी सेल्सले चाहिँ माओवादी सैन्य वृद्धिलाई समाजशास्त्रीय दृष्टिकोणबाट हेरेका छन्। सन् २००० मा *युरोपियन बुलेटिन अफ हिमालयन रिर्सच*मा पहिलोपटक प्रकाशित यो लेखमा माओवादीहरूले खाम मगर समुदाय तथा त्यस क्षेत्रमा आफूलाई कसरी स्थापित गराए? भन्ने कुराको व्याख्या गरिएको छ।

अहिलेको माओवादी नेतृत्वसँग कुनै बेला काम गरिसकेका पत्रकार श्याम श्रेष्ठले 'सशस्त्र विद्रोह गर्न जनता तयार भएका थिए वा थिएनन् भन्ने कुराको निर्णय गर्ने सवालमा माओवादी नेतृत्व असक्षम भएको

गर्ने प्रयास गरिएको छ। यसैबीच विभिन्न जर्नलहरूमा पनि विद्रोह र यसको क्षतिको विवरण प्रस्तुत गर्दै अनुसन्धनात्मक लेखहरू प्रकाशित भएका छन्। त्यस्तैमध्ये नेपाल तथा एशियाली अनुसन्धान केन्द्रद्वारा प्रकाशित *कन्ट्रिब्युसन टु नेपलिज स्टडीज* - भोलुम ३० नम्बर २ मा द्वन्द्वको मूल्यलाई व्याख्या गर्दै राजनीतिशास्त्री ध्रुवकुमार लेख्छन्, "निर्दयी युद्धको डरलाग्दो कथा यस्तो छ कि राष्ट्रले दिनहुँ बढ्दै गइरहेका विधवा र नारीहरूबाट घरव्यवहार चलाउनुपरेको छ। असुरक्षाको महशुस गरिरहेको नेपाली समाज अहिले आन्तरिक सशस्त्र द्वन्द्वको चक्रमा फस्न गई 'स्ट्रक्चरल भ्वाइलेन्स' बाट आहत बन्न पुगेको छ। तसर्थ स्पष्ट भन्न सकिन्छ- मानव अधिकारलाई अस्वीकार गर्नु मानव सुरक्षाप्रति कै वेवास्ता हो।" जनयुद्ध सुरु भएदेखि सन् २००२ सम्ममा द्वन्द्वको मुल्य कम्तीमा रू. २ खर्ब १९ अर्ब ४६ करोड रुपैयाँ पुगेको मोटामोटी अनुमान पनि उनले प्रस्तुत गरेका छन्।

२ पुस्तकमा प्रा लोकराज बराल, प्रा डिल्लीराम दाहाल, समाजशास्त्री कृष्णबहादुर भट्टचन, इन्जिनियर अजय दीक्षित र प्राज्ञ दिपक ज्ञवाली, राजनीतिशास्त्री कृष्ण हाछेथु, अर्थशास्त्री सुमन के शर्मा र मानवअधिकारकर्मी कपिल श्रेष्ठका लेखहरू छन्। पुस्तकको अन्त्यमा इन्डियन एयरलाइन्स प्लेन अपहरणका विषयमा राजनीतिशास्त्री ध्रुवकुमारद्वारा लिखित छुट्टै लेख पनि छ।

३ पीपुल्स वार इन् नेपाल पुस्तकमा परिचय खण्डका साथसाथै अन्य तीन खण्ड छन्। पहिलो खण्ड 'ओभरभ्यु'मा अर्जुन कार्की र डेविड सेडन, र मुकुन्द कट्टेलका दुईवटा, दोस्रो 'माओइष्ट पर्सपेक्टिभ्स'मा माओवादी नेताहरू प्रचण्ड, डा. बाबुराम भट्टर्राई माओवादी नेतृ 'पार्वती'को लेखहरूका साथै माओवादी पक्षका सामाग्रीहरू राखिएका छन्। त्यस्तै तेस्रो खण्ड 'लेफ्ट पर्सपेक्टिभ्स' मा चाहि गोविन्द न्यौपाने, मोहन बिक्रम सिंह, सुजिता शाक्य, प्रदिप नेपाल र अर्जुन कार्कीका लेखहरू छन्। विश्लेषणत्मक लेख भन्दा पनि पुस्तकमा माओवादी पक्षको सामग्रीहरू नै बढी राखिएको छ। माओवादीसम्बन्धी 'डकुमेन्ट'हरू सजिलै नपाइने स्थीतिमा उनीहरूको सामग्री एकै स्थानमा जम्मा गरिएकाले पनि यो पुस्तकलाई धेरै व्यक्तिहरूले सन्दर्भ सामग्रीको रूपमा प्रयोग गरेका छन्।

४ पुस्तकमा एन्ड्रयु निक्सन, स्टेफेन माइक्सेल, ऋषिकेश शाह, श्याम श्रेष्ठ, एन्डी सेल्स, हरि रोका, मोहन मैनाली, पुष्कर भुषाल, सौभाग्य शाह, सीके लाल, लि अनेष्टो, दीपक ज्ञवाली, दीपक थापा, कनकमणि दीक्षित, मञ्जुश्री थापा, अनुप पहाडी, अनिल भट्टराई, सुधिर शर्मा, एसएनएम आदिका लेखहरू छन्। त्यस्तै यो पुस्तकमा शोभा गौतम, अमृता बाँस्कोटा र रिता मनचन्डाको अर्को एक लेख छ भने एमनेष्टी इन्टरनेशनलको प्रतिवेदनको सारसंक्षेप, बाबुराम भट्टराईको ३ र प्रचण्डको २ वटा अन्तवार्ताका साथै एक माओवादी कार्यकर्ताको पत्र पनि समावेश गरिएको छ।

बताएका छन् (पृ ५५)। ०४६ सालको जनआन्दोलन पश्चात् जनतामा देखापरेको आशा र चाहना अनुरूप नेताहरू काम गर्न असफल भएकाले नेपालको इतिहासमा दोस्रो सशस्त्र विद्रोह जन्मिएको कुरा उनले बताएका छन्।[५] सीके लालको लेखमा पनि १२ वर्षे प्रजातन्त्रकालमा भएका गल्तिहरूमा अन्तरनिहित तथ्यहरूलाई प्रस्तुत गर्दै सबै राजनैतिक दलका नेताहरूले आ-आफ्नो गुट बनाएपछि तल्लोतहकाका कार्यकर्ताहरू माओवादीतिर आकर्षित भएको, राजाले आफ्नै किसिमको राजनैतिक खेल खेलेका (जस्तो पाँच वर्षसम्म दरबारले नै सेना परिचालन गर्न नमानेको) र माओवादीले पनि सामाजिक न्यायको वास्तविक उद्देश्यलाई छाडेको कुरा उल्लेख छ। कनकमणि दीक्षितले मानव अधिकार ज्यादतीका घटनाहरू प्रशस्तै घटेको बताउँदै माओवादीले उल्लंघन गरे भन्दैमा सरकार मानवीय कानूनप्रति उदासीन हुन नहुने तर्क गरेका छन्।

मञ्जुश्री थापाले आफ्नो लेखमा सरकार र माओवादी हिंसाका कारण मानव अनुहारमा देखिने दुखदायी पीडाका कथा र नेपाली गाउँघरमा हराउँदै गएको मानवीय संवेदनालाई प्रस्तुत गरेकी छिन्। माओवादीसँगै थुप्रै स्थान भ्रमण गरेकी अमेरिकाकी 'माओवादी' पत्रकार लि अनेष्टोले जनयुद्ध सुरू हुनुभन्दा अगाडिको रोल्पा र रुकुमको राजनैतिक गतिविधि, माओवादीमा महिला छापामारको कसरी प्रवेश भयो? भन्ने कुरा उनीहरूसँगै कुराकानी गरेर उल्लेख गरेकी छिन्। माओवादीको 'इनर सर्कल' भित्र राम्रै पहुँच भएकी यी पत्रकारले माओवादी नेता प्रचण्डसँग 'आमने-सामने' लिएको दुइवटा अन्तर्वार्ता पनि पुस्तकमा समावेश गरिएको छ। सन् २००१ को फेब्रुअरीमा भएको दोस्रो राष्ट्रिय सम्मेलनबाट प्रचण्डपथको सूत्रपात्र भएको लगत्तै लिइएको कारण पनि दोस्रो अन्तर्वार्ता महत्वपूर्ण बनेको थियो। उनका यी लेख र अन्तर्वार्ताहरू *रिभोल्युसनरी वर्कर र अ वर्ल्ड टु वीन* बाट साभार गरिएका हुन्। अनेष्टोको छुट्टै पुस्तक *डिस्प्याचेज फ्रम दी पिपुल्स वार इन नेपाल* (डिसेम्बर २००४, प्लुटो प्रेस) पनि हालै प्रकाशित भएको छ।[६]

जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालयका प्रा. एस डी मुनिले चाहिँ *माओइष्ट इनसर्जेन्सी इन नेपाल* पुस्तकमा माओवादी आन्दोलनको मेरूदण्ड र यो आन्दोलनमा रहेको बाह्य भूमिकाको पाटो नियालेका छन्। 'अल इन्डिया नेप्लिज स्टुडेन्ट एशोसियसन' माओवादीबाट प्रभावित एक सक्रीय संस्था भएको उल्लेख गर्दै उनले "जनयुद्धमा भारतमा रहेका नेपालीहरूको ठूलो भूमिका भएको" बताएका छन् (पृष्ठ १७)। आफ्नो सफलता र दूरगामी भविष्यका लागि भारत महत्त्वपूर्ण पक्ष हो भन्ने कुराप्रति *माओवादीहरू* सचेत र राजनैतिक रूपले संवेदनशील भएको उनको तर्क छ। सेप्टेम्बर ९/११ मा अमेरिकाको विश्वव्यापार संगठनको जुम्ल्याहा टावर र पेन्टागनमा भएको आक्रमणपछि अन्तराष्ट्रिय घटनाक्रम परिवर्तन भएको र भारतले पनि माओवादीलाई सुपुर्दगी गर्न थालेको कुरो उल्लेख गरेका छन्। 'इन्टरनेशनल रेस्पोन्स' शीर्षकको परिच्छेदमा माओवादी आन्दोलनलाई केन्द्रित गर्दै नेपालमा भएका अन्तर्राष्ट्रिय सहयोगको विवरण प्रस्तुत गरेका छन्। अमेरिका र बेलायतले युद्धलाई प्रोत्साहित गरेको बताउदै अमेरिका खुलमखुल्ला क्रियाशील हुनुमा उसको दीर्घकालीन रणनीतिक उद्देश्य लुकेको हुन सक्ने कुरातर्फ संकेत गरेका छन्।

---

५ माओवादी आन्दोलन नेपालको इतिहासमा दोस्रो सशस्त्र व्रिद्रोह हो भने पहिलो सशस्त्र व्रिद्रोहको रूपमा २०२८ सालको झापा आन्दोलनलाई लिइन्छ।

६ www.word-power.co.uk मा उल्लेख गरिएअनुसार यो पुस्तकमा २२ परिच्छेदहरू छन्।

नेपालमा हुने शान्ति प्रक्रियामा सहभागी भई राजनीतिक शक्ति र संस्थाहरूलाई निर्देशित गर्ने दिशातिर भारतले सहयोग गर्नुपर्ने बताउँदै उनले भनेका छन्- "भारत तबसम्म शान्ति प्रक्रियामा हात हाल्न सक्दैन जबसम्म उसले माओवादीसँग रचनात्मक सहभागिता जनाउँदैन (पृ. ६६)।" प्रा. मुनिले माओवादीसँग सम्बन्ध विस्तार गर्नुपर्ने कुरालाई मात्र नभएर राजा र संसदवादी शक्तिबीचको सम्बन्धलाई पुनः परिभाषित गर्नुपर्ने कुरामा जोड दिएका छन्। उनका अनुसार नेपालमा भारतको अहिलेको छवि राजतन्त्रको सहयोगी र साँठगाँठकर्ताको जस्तो छ। "भारतले माओवादी र राजनैतिक दललाई एउटै थलोमा ल्याउनुपर्दछ जुन अन्ततः माओवादीहरूको उग्र अडान र हिंसात्मक प्रक्रियालाई मत्थर गर्न सहयोगी हुने छ"। प्रा. मुनि लेख्छन्- "यो कार्यले राजतन्त्रको शक्तिलाई नियन्त्रणमा ल्याउने र भारतलाई जनहितैषी छिमेकीको रूपमा उभ्याउने छ (पृ ६६)।"

भारतले माओवादीलाई हेर्ने दृष्टिकोणमा परिवर्तन गर्नुपर्ने पनि बताइएको छ। माओवादीहरूलाई आतकंकारी नभनी भारतले उनीहरूसँग सम्बन्ध बिस्तार गर्नुपर्ने बताउदै प्रा. मुनि लेख्छन् -"त्यसो गरेमा भारतका उग्र बामपन्थी शक्तिहरूको गतिविधि नियन्त्रण गर्न सहयोग पुग्न सक्छ (पृ ६७)।" उनले यस्तो लेख्दा माओवादी पक्षको राम्रैसँग वकालत गरेको झल्किन्छ।[७] २०६० फागुन ३ मा दिल्लीमा भएको माओवादीको खुल्ला कार्यक्रममा माओवादीको वकालत गरेका प्रा. मुनिले आफ्नो पुस्तकमा माओवादीको पक्ष लिनु कुनै आश्चर्य होइन, तर, भारतीय नीतिको छनक दिने उनका बिचारलाई अर्थपूर्णरूपमा लिनुपर्ने देखिन्छ। *माओइष्ट इनर्सर्जेन्सी सिन्स भियतनाम* पुस्तकका लेखक थोमस ए मार्कसको इन्सर्जेन्सी इन नेपाल नामको ४० पृष्ठको पुस्तिकामा पनि माओवादी प्रभावित क्षेत्रमा भएका घटनाहरूको विवरण प्रस्तुत गरिएको छ।

अर्का विदेशी लेखक माइकल हटद्वारा सम्पादित *हिमालयन पिपुल्स वार नेपाल्स माओइष्ट रिवेलियन* पुस्तकमा परिचय आलेखका अतिरिक्त विभिन्न लेखकका बाह्र लेखहरू समावेश छन्।[८] परिचय आलेखमा सम्पादक हटले शाह राजवंश, माओवादी जनयुद्धको थालनी, नारायणहिटी हत्याकाण्ड, विवादमा रहेका तत्कालीन शाहजादा पारसलाई दशैंको अवसर पारेर युवराजधिराज घोषणा गरिएको, होलेरी घटनामा सेना पठाउन नसकेपछि तत्कालिन प्रधानमन्त्री गिरिजाप्रसाद कोइरालाले राजिनामा दिएका र त्यहीबाट सेना नियन्त्रणको सवालमा निर्वाचित सरकार र दरवारबीच द्वन्द्व बढेको कुराहरूलाई सरसर्ती वर्णन गरेका छन्। शेरबहादुर देउवाको नेतृत्वमा बनेको सरकारले वार्ता प्रक्रिया अघि बढाएको तर संविधान सभाको माग अस्वीकृत भएपछि माओवादीले पहिलोपटक सेनाको ब्यारेकमा गरेको आक्रमण, त्यसपछिको संकटकाल र पछि यसलाई थप गर्ने विषयमा भएको झगडाको कारण नेपाली कांग्रेस विभाजित भएको प्रसंङ्गहरूलाई पनि लेखकले छुटाएका छैनन्। राजाले कार्यकारिणी अधिकार आफ्नो हातमा लिएपछि गठित लोकेन्द्रबहादुर चन्द सरकारदेखि भंग भएको हापुरे वार्तासम्मको कुरालाई पनि विवरणात्मक ढंगले प्रस्तुत गरिएको छ। तेस्रो वार्ता भंग भएपछि माओवादीले शहरमा व्यक्तिहत्याको प्रक्रिया अपनाएको र गाउँमा

---

७ माओवादी पक्षको वकालत गरेको प्रमाण माओवादी आक्रमणको सफलता र विफलताको सम्बन्धमा उनले प्रस्तुत गरेको सामग्रीलाई पनि लिन सकिन्छ। प्रा मुनीले एनेक्समार्फत् पृष्ठ ८८ र ८९ मा २३ वटा माओवादी आक्रमणका घटनाहरूको सफलता र असफलताको कुरालाई उल्लेख गरेका छन् तर त्यसको स्रोत चाहि माओवादीको मुखपत्र दी वर्कर लाई आधार रहेको छ।

८ दीपक थापा, सुधीर शर्मा, कृष्ण हाछेथु, सारा सनिडेरम्यान र मार्क टुरिन, मेरी तिलोनी, प्रत्युष वन्त, मन्दिरा शर्मा र दिनेश प्रर्साई, जोना ज्यारनेका, सौभाग्य शाह, फिलिप रामिरेज, हरि रोका र जुडिथ पेटिग्रिउका लेख छन्। पुस्तकका प्रायः लेखहरू २ देखी ३ नोभेम्बर २००१ मा स्कुल अफ ओरियन्टल एण्ड अफ्रिकन स्टडिज लण्डनमा गरेको सम्मेलनमा प्रस्तुत कार्यपत्रहरू हुन्।

सैन्य क्षमता बढाएको कुरा उल्लेख गरेका छन् (पृ १७)। पुस्तकको पहिलो लेख दीपक थापाको छ जसमा माओवादी पार्टीको उत्पत्तिदेखि विद्रोहको सुरुवातसम्मको कुरा उल्लेख गरिएको छ। पत्रकार सुधीर शर्माको लेख, विद्रोहको विकासक्रम र माओवादीको संगठन विस्तारमा केन्द्रित छ। राजनीतिशास्त्री कृष्ण हाछेथुले आफ्नो लेखमा राज्यले सुरुमा प्रहरीमार्फत् चलाएका कारवाहीहरू, शाही सेनाको संलग्नतासहित सञ्चालन गरिएका कार्यक्रमहरू र वार्ता प्रक्रियालाई समेटेका छन्। त्यस्तै पुस्तकका अन्य लेखहरूमा सौभाग्य शाहले भारतीय भू-राजनीतिक प्रभुत्वको आधारमा नेपालको माओवादी विद्रोहलाई व्याख्या गरेका छन् भने फिलिप रामिरेजले यसलाई बाह्य विद्रोहसँग तुलना गरेका छन्। जुडिथ पेटिग्रिउले चाहिं माओवादी प्रभावित क्षेत्र 'पश्चिम नेपाल' को स्थिति चित्रण गरेका छन्।

दीपक थापा र बन्दिता सिंजापतिद्वारा लिखित *अ किङडम अन्डर सिज* को पहिलो परिच्छेदमा नै यस आन्दोलनको दुखदायी अवस्थालाई प्रस्तुत गरिएको छ। नेपालमा राजनीति विषयक दोस्रो परिच्छेदमा नेपाली राज्यको बनावट, १९५१ को परिवर्तनदेखि माओवादी जनयुद्धको सुरुवातसम्मको सरसर्ती वर्णन गरिएको छ। झण्डै पाँच दशक समयावधिका घटनाक्रमहरूको विवरण प्रस्तुत गर्दा लेखकले सोही अवधिको राजनीतिक अस्थिरतालाई केन्द्रबिन्दु मानेका छन्। किताबको बीच-बीचमा प्रयोग गरिएका बक्स, टेवल र तस्वीरले पुस्तकलाई आकर्षक बनाएको छन्।

तेस्रो परिच्छेदमा 'जनयुद्ध' सुरु हुनमा सहयोग पुऱ्याउने आर्थिक, राजनैतिक र सामाजिक तत्वहरूको विषयलाई उठान गरिएको छ। आर्थिक-सामाजिक असमानता र गरिवी नै माओवादी जनयुद्ध हुनु पछाडिका आधारभुत कारण रहेको निष्कर्ष लेखकको छ। चौथो परिच्छेदमा थापा र सिंजापतिले माओवादी अभियानको वृद्धिको लेखाजोखा गरेका छन्। माओवादी गतिविधि प्रतिरोध गर्न सरकारले अपनाएका रणनीतिहरूको बारेमा पनि पुस्तकमा चर्चा गरिएको छ।

पाँचौ परिच्छेद्मा सन् २००१ र २००२ मा घटेका घटनाहरूको सरसर्ती विवरण प्रस्तुत गरेका छन्। यसमा विवाद, छलफल र आलोचनामा आएको माओवादीको दोस्रो राष्ट्रिय सम्मेलनका (२००१ को फेब्रुअरीमा भएको सम्मेलन जसबाट प्रचण्डपथको सूत्रपात भएको थियो) बारे वर्णन गरिएको छ। यो सम्मेलनले जनयुद्धलाई तल्लो तहसम्म 'कन्सुलिडेट' र विस्तार गर्ने निर्णय गरेको थियो। त्यसैअनुरुप माओवादीले वार्ताको आशालाई जीवित राख्दै जनयुद्धलाई बिस्तार गरिरहेको निष्कर्ष लेखकको छ (पृ ११४)। छैठौं परिच्छेदमा लेखकले पेरुको साइनिङ पाथको युद्धबाट भएको क्षतिको विवरण उल्लेख गर्दै त्यसै विद्रोहसँग दाँज्न खोजेका छन्। यस परिच्छेदमा उनले भौतिक र मानवीय क्षतिको मूल्यमापन गर्ने प्रयास गरेका छन्। ३ हजार ९ सय १३ गाविसका एक तिहाई भवनहरू ध्वस्त भएको जसबाट रू. २४ करोड बराबरको क्षति भएको अनुमान लेखकले प्रस्तुत गरेका छन् (पृ १४३)। स्थानीय विकास मन्त्रालयले त्यसको पुनर्निर्माणका लागि रू. ४० करोड लाग्ने भनी प्रस्तुत गरेको तथ्यांकलाई पनि लेखकले छुटाएका छैनन्। जनयुद्धकै कारण पर्यटक संख्यामा कमी हुन गई २००१/०२ मा व्यापार, रेष्टुरेण्ट, होटलमा ७ प्रतिशत नकारात्मक वृद्धि भएको उल्लेख छ (पृ १४३)। माओवादीको पटक-पटकको बन्दले हुने क्षति, विकास खर्चमा भएको कटौती र सुरक्षा खर्चको वृद्धि, मानव अधिकार ज्यादती र उल्लघन, माओवादी जनयुद्धका कारण विस्थापित भएकाहरूको स्थिति र प्रभावित क्षेत्रका वासिन्दाहरूको पीडा उल्लेख गरेका छन्। व्यवस्थित ढंगले विवरणहरू दिएकाले यो पुस्तक जनयुद्धको घटनाक्रम बुझ्न खोज्नेहरूका लागि उपयोगी छ। जति विवरणात्मक छ त्यति विश्लेषणात्मक नहुनु चाहिँ पुस्तकको

कमजोरी पक्ष हो। त्यसो त नेपाली द्वन्द्वलाई लिएर लेखिएका अधिकांश पुस्तकहरू घटनाक्रमकै विवरणमा सीमित छन्।

प्रकाश ए राजले लेखेको *माओइष्ट इन दी ल्यान्ड अफ बुद्ध* पुस्तक २००४ मा आएपनि उनले २००२ भन्दा पछिको कुरालाई खासै उल्लेख गरेका छैनन्। किताबको सुरुवातमा दिइएको प्रस्तावना अनावश्यक ढंगले प्रचण्ड, बाबुराम, बादल र हिसिला यमीको भूमिका बाँधिएको छ। साप्ताहिक र दैनिक पत्रिकामा उपलब्ध सामग्रीहरूलाई आधार बनाउँदै तयार पारिएको यो पुस्तक घटनाहरूको विवरण मात्र हो। पुस्तकमा दुनै, सोलु, दाङ, मंगलसेन, सिन्धुली, सन्धिखर्क, रुम्जाटार, लाहान, खलंगा, आक्रमणको छुट्टाछुट्टै विवरण र माओवादी आक्रमणले गर्दा भएको क्षतिको विवरण दिइएको छ। यी विवरणहरू पूर्ण छैनन्। त्यस्तै माओवादीतिर महिलाहरूको आकर्षण बढे पनि त्यहाँ उनीहरू यौन शोषणमा परेको कुरालाई लेखकले उल्लेख गरेका छन्। वार्ता टोलीमा एकजना महिला नहुनुले माओवादीमा पनि महिला सहभागितालाई उपेक्षा गरिएको तर्क लेखकको छ। माओवादीहरूको आर्थिक स्रोत र युद्धविरामपछिको स्थितिका साथसाथै भारत, चीन र अमेरिकाको भूमिकाकोबारेमा पनि पुस्तकमा उल्लेख गर्न खोजिएको छ। लगभग एक सय पृष्ठमा नै हुनसक्ने यो पुस्तकलाई डबल स्पेशमा साजसज्जा गर्दै अनावश्यक विवरणहरू दिएर दोब्बर बनाउने काम गरिएको छ।

उता डा. विष्णुराज उप्रेतीद्वारा लिखित *दि प्राइस अफ नेगलेक्ट* पुस्तकको स्थिति पनि उस्तै छ। कुल ४ सय छयालिस पृष्ठको यो पुस्तकको १ सय पृष्ठ अनावश्यक घटनाक्रम र अनुसूचिले मात्रै भरिएको छ जसले गर्दा पुस्तक छरितो देखिंदैन। तीन भागमा विभाजन गरिएको पुस्तकको पहिलो भागमा सैद्धान्तिक विवेचना, दोस्रोमा प्राकृतिक स्रोतको सही व्यवस्थापन हुन नसक्दा जन्मिएका द्वन्द्व र तेस्रोमा माओवादी विद्रोहबारे लेखिएको छ। माओवादी विद्रोहबारे उल्लेख गरिएको तेस्रो भागलाई पनि तीन अध्यायमा विभाजन गरिएको छ। त्यसमध्ये पहिलोमा माओवादी समस्याको उद्भव र विस्तार, दोस्रोमा यसका कारणका साथै यसले समाज तथा विकासमा पारेका असर र तेस्रोमा विफल भएका दुईवटा शान्ति प्रक्रियाका बारेमा लेखिएको छ तर यी कुराहरू घटनाक्रमको वर्णनमा मात्रै सीमित छ। लेखक स्वयंले पनि यसलाई 'बर्डज् आइ भ्यू' भनेका छन् (पृ. २३९)।

भूमिकामा नै लेखकले यसलाई पृथकतावादी आन्दोलन, धार्मिक र जातीय द्वन्द्व नभएकाले समाधान गर्न कठिन नभएको बताउँदै भनेका छ- "यो प्रजातन्त्र र समाजको आधुनिकीकरणको बाटोमा रहेका शताब्दीऔं पुराना तगाराहरू हटाउँदै राज्यको पुनर्संरचना गर्नका लागि भएको राजनीतिक द्वन्द्व हो।" लेखकले आफ्नो मौलिकता र विश्लेषणभन्दा पनि अन्यत्र प्रयोग भएको सामग्रीलाई बढी जोड दिएका छन्। माओवादी विद्रोहमा केन्द्रित रहेको अठार पृष्ठ लामो सातौं च्याप्टरमा लेखकले छ पृष्ठ लामो त घटनाक्रम मात्रै राखेका छन् भने अन्य लेखकको सामग्री पनि उत्तिकै प्रयोग गरेका छन्। कतिपय अनुच्छेद त पुरै अन्यत्रबाट लिइएको छ। नेदरल्याण्डको वागनहेगन विश्वविद्यालयबाट प्राकृतिक स्रोतसम्बन्धी द्वन्द्वको व्यवस्थापनमा विद्यावारिधि गरेका उप्रेतीको यो पुस्तक पनि विशेष गरी प्राकृतिक स्रोतको सही ढंगले व्यवस्थापन हुन नसक्दा जन्मिने अहिंसक द्वन्द्वमा नै केन्द्रित छ। *द्वन्द्व व्यवस्थापनका सिद्धान्त र विधिहरू एक परिचय* शीर्षकको नेपाली भाषामा लेखिएको उप्रेतीको अर्को पुस्तक पनि द्वन्द्वको सैद्धान्तिक पक्षमा मात्रै केन्द्रित छ। आनन्द पी श्रेष्ठ र हरि उप्रेतीद्वारा सम्पादित *कन्फ्लिक्ट रिजोलुसन एन्ड गर्भनेन्स इन नेपाल*[६] र *क्रिटिकल ब्यारिएरस टु दि नेगोसियसन अफ आर्मड कन्फ्लिक्ट इन नेपाल*

पुस्तकहरूमा पनि द्वन्द्वको सैद्धान्तिक पक्षलाई मात्रै जोड दिइएको छ।

विद्रोहसम्बन्धी पुस्तक लेख्ने सवालमा विस्तारै सुरक्षा निकायका व्यक्तिहरू पनि देखिन थालेका छन्। एसएसपी चुडाबहादुर श्रेष्ठले[११] *नेपाल कोपिङ विथ माओइष्ट इन्सर्जेन्सी* शीर्षकको पुस्तक प्रकाशित गराएका छन्, तर, यो पुस्तक नेपालको माओवादी विद्रोहमा केन्द्रित हुनुभन्दा पनि द्वन्द्वको अनावश्यक सैद्धान्तिक व्याख्यामा छरिएको छ। आठ परिच्छेदमा विभाजित पुस्तकको पहिलो र दोस्रो खण्डमा विद्रोहका विभिन्न चरण र रणनीतिहरूको सैद्धान्तिक व्याख्या गरिएको छ भने तेस्रो खण्ड विद्रोहको कारणहरूमा केन्द्रित छ। १४ वर्षे प्रजातान्त्रिक समयको अवधिमा राजनैतिक नेताहरू विभिन्न किसिमका भ्रष्टाचारमा संलग्न भएको ठहर लेखकको छ (पृ ९८)। त्यस्तै त्यस अवधिमा उपेक्षित जनजाति समुदायका कुनै पनि व्यक्तिहरूले नीति निर्माणको तहमा अवसर नपाएको ठम्याई पनि लेखकको छ। राजनैतिक वा सैद्धान्तिक तत्वहरू नै द्वन्द्वको मुख्य कारण भएको बताउँदै श्रेष्ठ लेख्छन्- "भौगोलिक, आर्थिक, सामाजिक जातीयता र कुशासनका साथसाथै क्षेत्रीय र अन्तर्राष्ट्रिय प्रभाव पनि विद्रोहका कारक तत्वहरू हुन् (पृ ९९)।

" श्रेष्ठले पुस्तकको चौथो परिच्छेदमा विश्वकै युद्ध र विद्रोहको ऐतिहासिक सिलसिला प्रस्तुत गर्दै विद्रोहका कारण नेपालको अर्थतन्त्रमा परेको असरबारे उल्लेख गरेका छन्। त्यस्तै पाँचौं, छैठौं र सातौं परिच्छेदमा विद्रोहव्यवस्थापनको व्याख्या गरेका छन्। अन्तिम परिच्छेदमा चाहिँ माओवादी विद्रोहका कारण भएको क्षतिका तथ्यहरू उल्लेख गर्दै वार्तामा विद्रोही र सरकारी दुवै पक्ष गम्भीर हुनुपर्ने कुरामा जोड दिएका छन्। पुस्तक सैद्धान्तिक विश्लेषणमा बढ्ता केन्द्रित छ। अनावश्यक सन्दर्भ सामग्रीहरूको प्रयोगले पुस्तकलाई भद्दा बनाएको छ। राम्रोसँग सम्पादन गरिएको भए ६ सय १८ पृष्ठको यो पुस्तकको झण्डै एक तिहाई भाग घट्न सक्दथ्यो।

कुनै वेला प्रचण्ड र बाबुरामका गुरु रहेका मोहन विक्रम सिंहले पनि माओवादी विद्रोहलाई सैद्धान्तिक हिसाबले हेर्ने प्रयास गरेका छन्। ६ सय १० पुष्ठको *रिम र माओवादीहरूको कथित जनयुद्ध* भन्ने उनको पुस्तक पढ्दा उनले तर्कलाई भन्दा पनि गालीगलौजलाई बढी प्राथमिकता दिइरहेका छन् भन्ने लाग्छ। माओवादीसँग आफ्नो पार्टी नेकपा(मसाल)को मतभेद भएको बताउँदै उनले भूमिकामा नै भनेका छन्- "एउटा रिमसँग सम्बन्धित मतभेदहरूका कारणले उनीहरूसँग पैदा भएको मतभेद हो भने अर्को पक्ष स्वयं उनीहरूको अवसरवादी चरित्र, राजनैतिक लाइन वा कार्यप्रणालीका कारणले देखापरेका मतभेदहरू" हुन् (पृ ३)। माओवादीलाई "एउटा क्रान्तिकारी मार्क्सवादी-लेनिनवादी संगठन नभएर अवसरवादी संगठन" भएको पनि उनले बताएका छन् (पृ ४)। वेग्लावेग्लै समयमा लेखिएका लेखहरूमा कुनै परिवर्तन नगरी

९ दुईखण्डमा विभाजित यो पुस्तकको पहिलो खण्डमा देवराज दाहाल, मीना आचार्य, कृष्ण भट्टचन र युवराज संग्रौलाका द्वन्द्वव्यवस्थापन सम्बन्धी चारवटा र दोस्रो खण्डमा हीरामणि घिमिरे, चक्रमेहर बज्राचार्य, बिहारीकृष्ण श्रेठ, राघवध्वज पन्त र हरि उप्रेतीका सरकारसम्बन्धी पाँच गरी नौवटा लेखहरू समावेश गरिएको छ। यी लेखहरू कार्यपत्रको रूपमा प्रसतुत गरिएका कारण पुस्तकको बीचबीचमा कार्यपत्रमाथि गरिएका टिप्पणीहरू पनि उल्लेख गरिएको छ। पुस्तकमा मनरञ्जन जोशी, डा. विष्णुराज उप्रेती, श्रवण शर्मा र गुणनिधी शर्माका कार्यपत्रहरू समावेश गरिएको छ।

१० *नेपाल कोपिङ विथ माओइष्ट इन्सर्जेन्सी* पुस्तक वरिष्ठ प्रहरी उपरिक्षक(एसएसपी) चुडा बहादुर श्रेष्ठको विद्यावारिधि अनुसन्धान हो। गृह मन्त्रालय र प्रहरी प्रधान कार्यालयले यस विषयमा अनुसन्धान गर्न लेखकलाई रोकेको मात्र होइन्, एसएसपीबाट डीएसपीमा घटुवा किन नगर्ने भनी स्पष्टीकरण सोधेको थियो। पछि सर्वोच्च अदालतले अनुसन्धान गरेवापत विभागिय कारवाही गर्न नपाइने भनि श्रेष्ठको पक्षमा फैसला गरेपछि उनले अनुसन्धान सिध्याएका हुन्। माओवादीले सशस्त्र व्रिद्रोह सुरू गर्नुअघि रोल्पामा सुरू गरेको 'सिज' अभियानविरुद्ध चलाइएको सरकारी 'रोमियो अपरेसन'को नेतृत्त्व एसएसपी श्रेष्ठले नै गरेका थिए।

जस्ताको तस्तै छापिएकाले सिंहको कतिपय बीचार र विश्लेषण अन्तरविरोधी पनि छन्। केही प्रसंग बारम्बार दोहोरिएका छन्। खासगरी रिमसम्बन्धी विवादका कुरा यति धेरै उल्लेख छ कि पढ्दा झर्को लाग्छ। थुप्रै कार्यकर्ताहरूलाई जनयुद्धको नाममा माओवादीले बलि चढाएको बताउँदै उनले लेखेका छन्, "व्यक्तिगत, संकीर्ण, अवसरवादी र क्यारिरिष्ट महत्वाकांक्षाहरूको पूर्तिका लागि आफ्ना क्रान्तिकारी कार्यकर्तालाई सहिद बनाउने खेती गरिरहेका छन्" (पृ २६३)। प्रचण्डपथलाईचाहिं उनले व्यक्तिपूजाको संज्ञा दिएका छन्।

माओवादी पक्षबाट प्राज्ञिक कलम चलाउनमा डा. बाबुराम भट्टराई अगाडि छन्। उनले लेखेका पुस्तकहरूमध्ये *राजनैतिक अर्थशास्त्रको आँखीझ्यालबाट* र *दि नेचर अफ अन्डरडेभलपमेन्ट एण्ड रिजनल स्ट्रक्चर अफ नेपालः अ मार्कसिस्ट एनालिसिस* महत्त्वपूर्ण छन्। ६वटा परिच्छेद रहेको *दि नेचर अफ अन्डरडेभलपमेन्ट एण्ड रिजनल स्ट्रक्चर अफ नेपाल* मा भट्टराईले ऐतिहासिक भौतिकवादको अवधारणाबाट नेपालको भूराजनैतिक स्थिति, अन्तर्राष्ट्रिय पूँजीको प्रवाह, हाम्रो परनिर्भरतालगायतका विषयलाई व्याख्या गरेका छन्। भारी (प्रशस्त) तथ्याङ्कहरूको प्रस्तुती रहेको उनको पुस्तक विकसित र अल्पविकसितको अवधारणामा केन्द्रित छ। हाम्रोजस्तो अल्पविकसित र कृषिप्रधान राष्ट्रमा जमिन (भूमी) र श्रमको महत्वपूर्ण स्थान रहेको तर कृषि प्रणालीमा सुधार हुन नसक्दा गरीव वर्गको जीवनस्तर सुध्रिन नसकेको तर्क भट्टराईको छ। अर्ध-औपनिवेशिक र अर्ध सामन्ती संरचनाको प्रणालीभित्र थिचोमिचोमा रहेर बसेका विभिन्न वर्ग, जाति र समुदाय चिढिएको निष्कर्ष लेखकको छ, तर, उनले यी सबै कुरालाई मुलुकको प्रादेशिक भुबनोटसँगै विभाजित क्षेत्रीय विषमतालाई केन्द्रविन्दुमा राखेर विश्लेषण गरेका छन्। यो क्षेत्रीय विषमता सदियौंदेखि रहँदै आएको हो। यहाँनिर प्रश्न उठ्छ, त्यसो भए प्रजातन्त्र आएको पाँच वर्षपछि नै विद्रोह किन सुरु भयो त? पञ्चायतमा थिचिएर बसेका विभिन्न उपेक्षित जनजातिले प्रजातन्त्र पुनर्स्थापनापछि आफनो पक्षमा विभिन्न सामाजिक आन्दोलन गर्ने छुट पाए। सरकारले अल्पमतको यो स्वरतिर ध्यान दिएन बरु उपेक्षा गर्‍यो भने माओवादीचाहिँ यही समूहलाई आफूतिर आकषिर्त गर्न सफल भयो। लेखकले भूमिकामा नै "विकसित र अल्पविकसित क्षेत्रसँग सम्वन्धित समस्याको तबसम्म समाधान हुँदैन, जवसम्म गलत मार्गतर्फ डोर्‍याउने तत्वहरूको परीक्षण गर्ने समाजको पुनर्संरचना हुँदैन" भनी निष्कर्ष दिएका छन्। पुस्तकमा भट्टराईको अर्थ राजनीतिको गहिरो बौद्धिकता त झल्किन्छ नै साथै भाषिक जटिलता पनि देखिन्छ।

उता एमाले नेता शंकर पोखरेलले पनि *माओवादी उग्रवामपन्थ र प्रजातान्त्रिक निकास* मा बहुदलीय अभ्यासका क्रममा भएका त्रुटिहरूले व्यवस्था र राजनैतिक दलका नेताप्रति जनअसन्तुष्टि बढेको उल्लेख गरेका छन्। प्रजातान्त्रिक आन्दोलनमा देखिएको दण्डहीनताले गर्दा ०४६ सालको राजनैतिक परिवर्तनपछि पनि नेपाली समाजले परिवर्तनको अनुभूति नपाएको भनाइ लेखकको छ। ०४६ सालमा नेपाल कम्युनिस्ट पार्टी स्थापना भएदेखि नै कम्युनिस्ट आन्दोलनमा देखा परेका प्रमुख प्रवृति र विशेषतालाई ६वटा स्कुलिङको रूपमा लेखकले सूत्रबद्ध गरेका छन्[११]। त्यसमध्ये "अहिले जनताको बहुदलीय जनवाद (जवज) र प्रचण्डपथको स्कुलिङ दुई वटा मात्रै प्रमुख रूपमा अघि आएको" तर्क लेखकको छ (पृ १२)। प्रचण्डपथ र मोहनविक्रम सिंहको स्कुलिङको तुलना गर्दै पोखरेल लेख्छन्,

११ कम्यनिस्ट आन्दोलनका ६ स्कुलिङहरूमा पुष्पलालको स्कुलिङ, रायमाझीको स्कुलिङ, झापा र मालेधारको स्कुलिङ, मोहनविक्रम सिंहको

"मोहनविक्रम सिंहको स्कुलिङ क्रान्तिकारी आवरणभित्रको अवसरवाद हो भने प्रचण्डपथको स्कुलिङ नेपालको राजनीतिमा खुलारूपमा प्रकट भएको उग्रवामपन्थी अवसरवाद हो" (पृ ११)। लेखकले पुस्तकमा माओवादी धारको विकासक्रम, माओवादी जनयुद्धका आधारहरू, माओवादीको अन्तर्राष्ट्रिय सम्बन्ध र सहयोग, जनयुद्धको नाममा राज्यले गरेका दमनका साथै माओवादी जनयुद्धले पारेका विभिन्न असरजस्ता पक्षहरू केलाउने प्रयास गरेका छन्। अन्य कतिपय लेखहरू तत्कालीन घटनाक्रममा आधारित छन्। सैद्धान्तिक विश्लेषणमा आधारित यो पुस्तकमा कतिपय तथ्यगत त्रुटि पनि छन्। जस्तो ०४३ सालको सेक्टर काण्डलाई पोखरेलले ०४५ सालमा भएको उल्लेख गरेका छन् (पृ १९)।

पत्रकार गोविन्द वर्तमानले चाहिं युद्धक्षेत्रको भ्रमण गर्दा देखिएका युद्धका असरहरूलाई *सोह्र साँझः युद्धका असरहरूबीच यात्रा* पुस्तकमार्फत् सार्वजनिक गरेका छन्। सोह्र दिनसम्मको यात्रा विवरण भएकाले पुस्तकमा चिया, चुरोट पिएको निजात्मक कुराहरू पनि छन्, तर यात्राको क्रममा लेखकले जे देखे त्यसैलाई इमानदारीपूर्वक प्रस्तुत गरेका छन्। युद्ध क्षेत्रमा भेटिएका पात्रहरूमार्फत् नै त्यहाँको स्थिति लेखकले चित्रण गरेका छन्। पुस्तकमा लेखकले "बन्दना सेनाको अवोधसमेत प्रतीत हुने दारुण प्रश्न" मात्रै उठाएका छैनन्, माओवादी चन्दा दिनुपर्ने रोल्पाको मिरुल गाविसका प्रेमबहादुर बुढाको बाध्यता उनकै मुखबाट ओकलेका छन् (पृ ३१)। संकटकालको समय ओट गाविसमा गएर शाही सेनाले त्यहाँका पन्ध्रजना महिलालाई बलात्कार गरेको घटना विवरण प्रस्तुत गर्दै लेखकले "संकटकाल फेरि नआओस्" भन्ने पूर्णबहादुर थापाको चाहनालाई मुखरित गराएका छन् (पृ ६२)।

चाहे माओवादीले प्रावि शिक्षक शिवकुमार आचार्यको अपहरण गरेको प्रसंग होस् वा राज्यले लीलबहादुर पुनलाई सात वर्षसम्म विना कसुर जेल राखेको कहानी होस् लेखकले राज्य र माओवादी दुवै पक्षबाट भएको ज्यादतीक घटना प्रस्तुत गरेका छन्। बाल उदय माविमा पढ्दै गरेका लालबहादुर पुनहरूको जेलयात्रा अझ कहालीलाग्दो छ। सेनाले पक्रिएका आफ्ना श्रीमान् विनोद चौधरीको बारे कृष्णी चौधरीहरू बेखबर छन्। प्रहरी जवान हरिराम डगौरालाई आमा र श्रीमतीकाबीचबाट लगेर मारेको घटना जति त्रासदीपूर्ण छ सुरेन्द्र जोशीलाई छोराछोरी र श्रीमतीकै अगाडि मारेको घटना अझ कहालीलाग्दो छ। पुस्तकमा श्रीमान्को हत्यापछि सुरक्षाफौजबाट बलात्कृत सीमा चौधरीको "कुरुप अतीत" (पृ १७३) मात्र छैन, श्रीमान्को अपहरणपछि वेचैन बनेकी जसुदाहरूको कथा पनि छ। "राज्यले चलाएको क्रूरतम आतंकको पराकाष्ठा त देखियो नै, त्यो आतंकको उत्प्रेरक भएर जनयुद्धमा छापामारहरूले समेत भूमिका खेलेको देखियो," लेखकको अनुभव छ (पृ १७१)।

बाम बिश्लेषक गोविन्द न्यौपानेले चाहि नेपाली समाजको रूपान्तरण पृष्ठभूमि परिवेश र ब्यूहरचना शीर्षकको पुस्तक लेखेका छन्। नौ खण्डमा बिभाजन गरिएको यो पुस्तकमा नेपाली समाजको पृष्ठभूमि, राजनैतिक जागरण आन्दोलन (मकै पर्व, प्रचण्ड गोरखा, प्रजा परिषदको जन्म), जनवर्गीय आन्दोलन, मजदुर आन्दोलन, महिला आन्दोलन, जातीय आन्दोलन, छुवाछुतबिरोधी आन्दोलन, बिद्यार्थी आन्दोलन, प्रगतिवादी साहित्यिक आन्दोलन, शिक्षक आन्दोलन, कर्मचारी आन्दोलन, राजनीतिक एवं जनवर्गीय आन्दोलनको फेहरिस्त प्रस्तुत गर्दै त्यसका असरजस्ता विषयहरू समावेश गरिएको छ।

नेपालमा साम्यवादको आरम्भ र विकास शीर्षकमा उनले नेपाली कम्युनिष्ट आन्दोलनको बिश्लेषण

स्कुलिङ, जवजको स्कुलिङ र प्रचण्डपथको स्कुलिङ रहेका छन्।

गरेका छन्। उनले माओवादी विद्रोहले लिन सक्ने संभावित तीन बाटाहरू पनि प्रस्तुत गरेका छन्,-सशस्त्र शक्ति आर्जन र संसदीय प्रतिगमन, सशस्त्र शक्तिसंचय, बिप्लवकारी आमझडप र दीर्घकालीन जनयुद्धमार्फ केन्द्रीय सत्तामाथि नियन्त्रण। उनले पुस्तक लेख्दा दोस्रो विकल्पलाई जोड दिएका थिए जसलाई पछि माओवादीको प्रचण्डपथले समेट्यो। दीर्घकालीन जनयुद्धको बाटोमा क्रान्तिकारी गृहयुद्ध, राष्टिय मुक्ति युद्ध र दीर्घकालिन गुरिल्ला कारवाही गरी तीन चरित्र रहेको बताउँदै न्यौपाने लेख्छन्- "चीनमा क्रान्तिकारी गृहयुद्ध पछिल्ला अवधिमा राष्ट्रिय मुक्तियुद्धमा बदलियो। भियतनाममा राष्ट्रिय मुक्तियुद्धकै रूपमा दीर्घकालीन जनयुद्धको आरम्भ भयो र त्यसै प्रकृतिमा यसले मुक्ति प्राप्त गऱ्यो। क्युवामा दीर्घकालीन गुरिल्ला कारवाहीबाट यसको सुरुवात भयो र यसरी नै लडेर उनीहरूले युद्ध जिते।"(पृ १२९) पुस्तकको बीच-बीचमा रहेका अनुभव र अनुभूतिका १० बक्सहरूले पुस्तकलाई रोचक बनाएको छ। त्यसैमध्येको माओवादी जनयुद्ध प्रतिक्रियाका भिन्न-भिन्न कोण शीर्षकमा बिभिन्न ब्यक्तिहरूसँगको बातचितक रमाइला प्रसंग उल्लेख गर्दै लेखकले निष्कर्ष दिएका छन्- "माओवादीहरू आज चर्चाका कार्यसूचीको पहिलो विषय भएका छन्, लोककथाका नायक भएका छन् र बैकल्पिक शक्तिका स्रोत संघ भएका छन्"। उनले पनि यो विद्रोहलाई संसदीय अभ्यासको असफलतासँगै जोडेका छन्। त्यतिमात्र होइन, लेखक न्यौपानेले संसदीय अभ्यासको विकल्पको प्रसंग उठाएर आफुलाई विद्रोह पक्षधर देखाएका छन्। "नेपालमा संसदीय ब्यवस्थाको विकल्पको खोजी गर्नु रहर होइन बाध्यता भएको छ", वाम विश्लेषक न्यौपानेको ठहर छ (९१)।

यसरी लेखिएका अधिकांश पुस्तकहरूमा १२ वर्षे प्रजातन्त्रकालका सरकारहरूको कमजोरीलाई नै माओवादी विद्रोहको कारणको रूपमा लिइएको छ। ०४६ सालको जनआन्दोलनपश्चात जनताले धेरै क्षेत्रमा परिवर्तन हुने आशा र चाहना राखेका थिए, तर, बहुदलीय अभ्यासका क्रममा भएका त्रुटिहरूले व्यवस्था र राजनीतिक दलका नेताप्रति जनअसन्तुष्टि बढन पुग्यो। प्रजातान्त्रिक आन्दोलनमा देखिएको दण्डहीनताले ०४६ सालको राजनैतिक परिवर्तनपछि पनि नेपाली समाजले परिवर्तनको अनुभूति गर्न पाएन। बरु राजनीतिक दलका नेताहरू विभिन्न किसिमका भ्रष्टाचारमा संलग्न हुँदै गए। यिनै पृष्ठभूमिमा रहेर जनयुद्ध मामिलाका जानकार विज्ञहरू विद्रोहको कारण खोज्न र जनयुद्धका क्रममा भएका घटनाहरूको विवरण उतार्न ब्यस्त छन् जसले गर्दा उनीहरूले तयार पारेको पुस्तक घटनाक्रमहरूको विवरणमा मात्रै सीमित हुन पुगेको छ । उनीहरू जनताको चाहना अनुरूप काम गर्न असफल भए। उनीहरूले आ-आफ्नो गुट बनाउवदा 'ग्रासरुट'का कार्यकर्ताहरू माओवादीतिर आकर्षित हुन पुगे। उता माओवादीहरूले भने समानता र प्रजातन्त्रको लागि नयाँ गणतन्त्र भन्ने नारा दिंदै आफ्नो राजनैतिक सिद्धान्ततिर तरुण र शिक्षित व्यक्तिहरूलाई आकर्षित गराइरहेका थिए।

अर्कोतिर आर्थिक-सामाजिक असमानता र गरिवीले माओवादी जनयुद्धलाई मलजल प्रदान गऱ्यो जुन कुरामा विश्लेषकहरूको पनि विमति देखिदैन। त्यस्तै यस अवधिमा अल्पसंख्यक र जनजाति समूहहरूलाई नीति निर्माण बनाउने कुरामा संलग्न गराइएन। बरु, उनीहरूको सहभागिता र संलग्नतालाई उपेक्षा गरियो। त्यसको फाइदाचाहिँ माओवादीहरूले उठाए। उनीहरूले जातिय सवालमा आकर्षक नारा प्रस्तुत गर्दै असन्तुष्ट समूहहरूलाई आफूतिर आकर्षित गराए। फलस्वरुप माओवादी विद्रोही र उपेक्षित जनजातिबीच साँठगाँठ बढ्दै गयो। माओवादी जनयुद्धमा देखिएको जातीय संलग्नताले पनि त्यो कुरोलाई देखाउँछ। त्यसो त उनीहरूले जनयुद्धको थालनी नै जनजाति र अल्पसंख्यक समूहहरूका पक्षमा तेहौं

शताब्दीको मगराँत प्रदेश (तनहुँदेखि रोल्पा) बाट सुरू गरेका छन्। जनयुद्ध सुरु भएपछि पनि यो समस्याको समाधान गर्नेतर्फ बेलैमा चासो दिइएन। बरु, नेपाली राजनीतिमा माओवादी समस्यालाई सत्तामा पुग्ने भऱ्याङ्गको रूपमा प्रयोग गरियो। सबै दलका नेताहरूले आफनो सुविधाअनुसार यो समस्यालाई 'तुरूप'को रूपमा प्रयोग गरे। उता माओवादीले चाहिं जनयुद्धको रणनीतिअनुरुप राजनीतिक दलहरूलाई उपयोग गरिरहे। बुद्धीजीवी वर्गले पनि यो समस्यालाई 'विद्रोह', 'आतंकवाद' र 'गृहयुद्ध'को विभाजित चश्माले मात्र हेरिरह्यो। सामाजिक समस्याबाट सिर्जित यस्तो द्वन्द्व सैन्यवलले सखाप पार्न सकिदैन, तर, राज्यचाहिँ समस्या समाधानका लागि बल प्रयोग गर्नेतिर लाग्यो। त्यसैअनुरूप माओवादीविरुद्ध 'किलोसेरा' र 'रोमियो' जस्ता विवेकहीन कारवाहीहरू चलायो जसले राज्यलाई जनताबाट झन् अलग्यायो भने माओवादीप्रति सहानुभूति बढ्न पुग्यो। अब पनि राज्य पक्ष समस्या समाधानतर्फ गम्भीर नभएको आरोप विश्लेषकहरूको छ। सेनालाई सुदृढ बनाउँदै विद्रोहीलाई एक सीमासम्म तह लगाउने, सकभर फौजी प्रयासबाट माओवादी शक्ति कटौती गर्ने र संभव भएमा सो समूहभित्र फुट ल्याउने सोचाइ सरकारको रहेको आशंका छ, तर, माओवादी समस्याको समाधान गलत वा छड्के बाटोबाट खोजिएमा अझ जटिल खतराहरू देखा पर्ने छन्। त्यस्तो स्थितिमा जनयुद्धले अराजक मोड लिने मात्र होइन, अहिलेको संगठित राजनैतिक विद्रोह छिन्नभिन्न भएर जातीय आन्दोलनमा परिवर्तन हुने खतरा छ। त्यतिमात्र होइन कतिपय आपराधिक समूहहरू जन्मिनसक्ने खतरा पनि उत्तिकै छ। त्यसैले पनि आउँदा दिनमा बल प्रयोग भन्दा पनि जनजाति र अल्पसंख्यक समूहहरूको मागलाई ध्यानमा राख्दै माओवादीको राजनीतिक मागलाई समाधान गर्नेतर्फ पाइला चाल्नुपर्ने देखिन्छ। बुद्धिजीवी र प्राज्ञहरूले पनि माओवादी जनयुद्धका क्रममा भएका/घटेका घटनाहरू मात्रै प्रस्तुत गरेर समाधानको विकल्पसहितको बाटो देखाउनुपर्ने बेला आइसकेको छ किनभने सशस्त्र विद्रोह सुरूवात भएको पनि दश वर्ष पुग्न लागिसक्यो।

नेपालको राष्ट्रिय एकीकरणमा गण्डकी क्षेत्रको योगदान

साफल्य अमात्य



पुस्तकः नेपालको राष्ट्रिय समीकरणको परिप्रेक्ष्यमा
गण्डकीप्रस्रबणक्षेत्रका तीर्थस्थलहरूको विश्लेषणत्मक अध्ययन
मूल्यः रू ३२५
प्रकाशकः नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र त्रि.वि.
प्रकाशन मितिः २०६१
ISBN: ९९९३३-५२-६०-८

"यसरी नेपालको राष्ट्रिय समीकरणको परिप्रेक्ष्यमा गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्रका प्रकृति र संस्कृतिले नेपालीहरूको मानसिक सम्मिलन एवं भावनात्मक एकता गराई नेपाल राष्ट्रको निर्माण र नेपाली राष्ट्रियताको प्रबोधन एवं प्रवर्द्धनमा अहं भूमिका निर्वाह गरेको वास्तविकता स्पष्ट हुन्छ "(पेज २०६)। यिनै वाक्यांशबाट यो ग्रन्थ *नेपालको राष्ट्रिय एकीकरणको परिप्रेक्ष्यमा गण्डकीप्रसवणक्षेत्रका तीर्थस्थलहरूका विश्लेषणत्मक अध्ययन* को मुख्य सारांश र मूलभूत उद्देश्य छर्लङ्गिन्छ। पाँच अध्याय र उपसंहार समेतमा बिभाजित गरिएको २५९ पेजको यो शोधपूर्ण ग्रन्थमा 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र' भित्रका सबैजसो प्रमुख तीर्थस्थलहरूको ऐतिहासिकता, धार्मिक तथा सांस्कृतिक महत्त्व, ती ठाउँहरूमा अवस्थित सांस्कृतिक सम्पदाहरू जस्तै मठ, मन्दिर, देवालय, शिवालय आदि र प्राचीन मूर्तिहरूको पनि सकेसम्म विस्तृतमा वर्णन गरिएको छ।

'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र' अर्थात् पूर्वमा नुवाकोटको गल्फु भञ्ज्याङ्ग र रसुवाको गोसाईंकुण्ड, पश्चिममा अर्घाखाँचीको वलकोट, उत्तरमा मुस्ताङ्गको कोरेला भञ्ज्याङ्ग एवं दामोदरकुण्ड र दक्षिणमा नवलपरासीको त्रिवेणीसम्मको भूभागलाई यस ग्रन्थले समेटेको छ। हिमवत्खण्डमा सप्तगण्डकी अर्थात् त्रिशुली, बूढी, दरौंदी, मर्स्याङ्दी, मादी, सेती र कालीको पवित्र जलले अभिसिञ्चित भूमि 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र' भनी प्रसिद्ध छ। साथै यस क्षेत्रलाई मगराँत पनि भन्दछन्।

गण्डकी महात्म्यमा 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र'लाई गण्डकी गर्भ देश भनेको छ। उक्त महात्म्यमा काली गण्डकीदेखि त्रिशुली गण्डकी सम्म र नरनारायण स्वरुप दुईवटा चुचुरो भएका माछापुच्छ्रे हिमालदेखि सप्तगण्डकीको संगम हरिहरक्षेत्र देवघाटसम्म दशयोजन विस्तार भएको गण्डकी गर्भ देशलाई महातीर्थको संज्ञा दिइएको छ। साथै तीर्थहरूमा मुक्तिक्षेत्र श्रेष्ठ छ, पर्वतहरूमा हिमालय र नदीहरूमा गण्डकी श्रेष्ठ छन् भनी 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र'को महत्वलाई व्याख्या गरिएको छ। यी तीनैवटा भगवान श्री वराहका अति प्यारा छन्। लोक, बेद र पुराणहरूमा गण्डकी सधैं प्रसिद्ध छन्। गण्डकी गर्भ नाम गरेको महातीर्थमा गरिएको जुनसुकै धार्मिक कार्य पनि अनन्तः फल दिने मानिएको छ (पेज ८)।

त्यसकारण गण्डकीप्रस्रवण क्षेत्रका तीर्थस्थलहरू केवल जल मात्रको संयोग नभइकन नेपालीहरूको

मानसिक सम्मिलन एवं भावानात्मक एकताको थलो पनि हो। गण्डकीप्रस्रवण क्षेत्रका तीर्थस्थलहरूमा विभिन्न पर्व-पर्वनीहरूमा संयोजित मानव गतिविधिहरूले नेपाली मानसिकतालाई अत्यन्तै फराकिलो र उदार बनाएको छ। यिनै अनेकतामा एकता भएका विविध जातीको स्वच्छ हृदयको मधुर स्पन्दनको संगम नै वृहत नेपाल राष्ट्रको प्राण हो। 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र'को सरल जनजीवनको प्रत्येक मुटुको ढुकढुकीले यही कुरा भनिरहेको छ।

मानवजातिको विकासमा 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र'ले ठूलो भूमिका खेलेको देखिन्छ। तिनाउ खोलाको पहरोमा प्रागमानव रामापिथेकसको दाँतको अवशेष भेटिए पछि नेपाल पनि प्रागमानवहरूको उद्गमस्थलहरू मध्ये एक हुन सक्छ भन्ने विषयमा चाख राख्न विद्वानहरूको लागि अध्ययन र अनुसन्धानको थलो भएको छ। यसै शिलशिलामा नेपाल रिसर्च सेन्टरको तर्फबाट गड्रन कोर्भिनस्ले नेपालको पश्चिम तराई क्षेत्र खासगरी दाङ्ग, देउखुरी अर्थात् दुन उपत्यकामा गरिएको अध्ययन, अनुसन्धान र डा. डिटर सुको नेतृत्वमा नेपाल-जर्मन प्रोजेक्ट अन हाइ माउन्टेन आर्कोलोजीद्वारा सन् १९१० को दशकमा मुस्ताङ्ग क्षेत्रमा गरिएको उत्खनन् एवं अनुसन्धानहरू उल्लेखनीय छन्(हेर्नुहोस्ः प्राचिन नेपाल, अङ्क१३४,१३६,१३८,१३९,१४० र १५४ आदि)।

प्रोटोहिस्टोरिकल समय अर्थात् बुद्धको समकालीन र त्यस भन्दा केही शताब्दी अघि 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र' मध्ये केही शाक्य जनपद भित्र थियो। मौर्य साम्राज्यको जगजगीको बेला यस क्षेत्रमा मौर्यहरूको आधिपत्य थियो भन्ने कुरालाई त्यसक्षेत्र भित्र रहेका मौर्यकालीन सभ्यताका अवशेषहरूले पुष्टी गर्दछ। शाक्यहरूको नाश र मौर्यहरूको पतन पछि धेरै समयसम्म यस क्षेत्रको इतिहास लुकेर बसेको देखिन्छ। तर यसै समयमा नेपालको भू-भाग भित्र उत्तरी भारतको केही प्रमुख जनपदका मानिसहरू जस्तै लिच्छवि, कोलीय, बिज्जि, मल्ल, शाक्य तथा गुप्त साम्राज्यको पतनपछि आभीर गुप्तहरू र त्यस पछि पाल तथा सेन वंशका मानिसहरू पनि इतिहासको विभिन्न कालमा नेपाल भित्र पसेका थिए (हेर्नुहोस् , डा. साफल्य अमात्य, काठमाडौं नगरायण,२०५३)।

नेपाल-मण्डल (काठमाडौं उपत्यका) मा करिव एक हजार वर्ष (इशाको प्रथम शताब्दीदेखि दशौं शताब्दीसम्म) राज्य गर्ने लिच्छविहरूको शासनको प्रभाव पश्चिममा गोरखा र लमजुङ्ग भन्दा टाढा पुगेको कुनै गतिलो प्रमाणहरू अझै प्राप्त भएका छैनन्। मानदेवको चाँगुनारायणको स्तम्भलेखमा उल्लिखित मल्लपुरी पनि यसै क्षेत्र भित्र थियो भनि धेरै इतिहासकारहरूले भनेका छन्। अतः कुशिनारा र पावाका मल्लहरूले पनि कालीगण्डकी पारि नेपालको पश्चिम पहाडतिर उक्लिई पाल्पा र वुटवलको अञ्चलमा मल्लपुरी नामक राज्य खडा गरेर शासन गरेको हुन सक्छ "(पेज१६)।

नेपाल-उपत्यका भित्र मल्ल राजाहरूले राज्य गरिरहेको समय अर्थात् मल्लकालमा पनि गण्डकीप्रस्रवण क्षेत्रमा उपत्यकाका मल्ल राजाहरूको राजनैतिक प्रभाव खासै भएको देखिंदैन। ईशाको नवौं/दशौं शताब्दीदेखि भारतमा मुसलमानहरूको क्रमिक आक्रमणहरूबाट बच्न भागेर नेपालको भू-भाग भित्र पसि पश्चिम नेपाल र 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र' भित्र पनि केही वंशहरूले राज्य स्थापना गरेका थिए। यसै शिलशिलामा ती ठाउँहरूमा धेरै स-साना राज्यहरू स्थापना भएका थिए। जसलाई हामी बाइसे/चौबिसे राज्य भनि इतिहासमा भन्ने गर्दछौं। गण्डकी क्षेत्रमा पन्ध्रौं शताब्दी पछि शाह वंशको उदयपूर्व घले राजाहरू, गुरुङ्ग राजाहरू र त्यसपछि सेन र मल्ल वंशका राजाहरूले रजाईं गरेका थिए।

गोरखाका राजा पृथ्वीनारायण शाहले आफ्नो नेपालएकीकरणको अभियानमा यस क्षेत्रका ठकुरी, खस,

मगर र गुरुङ्गहरूलाई साथ लिएका थिए (पेज ३१)। साथै गोरखाका शाह राजाहरूले पछि सम्म पनि यस क्षेत्रका राजाहरूसँग मेलमिलाप, सन्धि र विवाह आदि गरेका थिए। स्वयं श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहकी माता कौशल्यावती पाल्पाकी राजकुमारी थिइन्। यस क्षेत्रका राजाहरू मध्ये सेन वंशका राजाहरूले भने समकालीन मल्ल राजाहरूले झैं नेपाली संस्कृतिलाई धनाढ्य बनाउन योगदान दिएका थिए। यस क्षेत्रमा हाल देखा परिरहेका अधिकांश सांस्कृतिक सम्पदा र परम्पराहरूमा यिनै सेन राजाहरूको ठूलो योगदान र भूमिका देखिन्छ।

यसरी तीर्थस्थलहरूको महिमाको वखान गर्दा हिन्दू, बौद्ध र बोन-पोको मात्र हैन इस्लाम धर्मको तीर्थस्थल मदारनाथ (पेज २०२-२०३) को समेत रोचक ढङ्गबाट बर्णन गरिएको छ। धार्मिक सहिष्णुता नै नेपाली राष्ट्रियताको मुख्य शक्तिस्रोत हो भन्ने कुरालाई यस ग्रन्थले धेरै ठोस र गहकिला उदाहरणहरू प्रस्तुत गर्दै पुष्टि गर्न कोशिस गरेको छ।" हिन्दू र बौद्ध दुबै धर्मावलम्बीहरूको समान श्रद्धा र विश्वासको केन्द्र मुक्तिक्षेत्रमा प्रतिस्थापित भगवान मुक्तिनाथका पुजारी लामा मार्गी भोटेनी झुमा र हिन्दूधर्मावलम्बी बाहुन छन् भने मन्दिरको वास्तुशैली काठमाडौं उपत्यकाका नेवार कालिगडहरूले विकास गरेको तले शैलीको छ" (पेज ६६)। धार्मिक सह-अस्तित्व र समन्वयको भावनालाई नेपालीहरूले कसरी प्रतिपादित गरिरहेका छन्? भन्ने कुरालाई अझ बढी स्पष्टता यी वाक्यांशहरूले दिएका छन्। मनकामनाको नित्य पूजा ल्हापा थापा थरको मगर पुजारीले र बैशाख एवं कार्तिक महिनामा हुने राजकीय नैमित्तिक पूजाचाहिं काठमाडौं इ्वाः वहालका बज्राचार्यले गर्दछन्। काठमाडौंको भुइँखेलमा बाह्र-बाह्र वर्षमा आयोजना गरिने बौद्ध परम्पराको सम्यक पूजामा पनि मनकामनालाई ल्याएर सम्यक दान दिने परम्परा छ" (पेज ९७)।

नेपाली जनमानसमा तीर्थस्थलहरूको ठूलो महत्त्व र महिमा मात्र होइन तिनीहरूको ठूलो प्रभाव पनि शदियौं देखि पर्दै आइरहेको छ। 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र'मा पर्ने अति नै महत्त्वपूर्ण तीर्थस्थलहरू गोसाईंकुण्ड, मुक्तिक्षेत्र, दामोदरकुण्ड, देवीघाट, मनकामना, रिडी ऋषिकेशव नारायण, त्रिवेणी, रामग्राम स्तुप र मदरनाथ आदिको नेपाली धर्म र संस्कृतिमा मात्र होइन राष्ट्रिय जीवनमा समेत ठूलो प्रभाव परेको छ भनी यस ग्रन्थमा अति विश्लेषणात्मक ढङ्गबाट प्रस्तुत गर्न खोजेको पाइन्छ। नेपाली धर्म, संस्कृति र कलाको वारेमा यस किसिमको अध्ययन गरिएको यो पहिलो प्रयास हुनु पर्दछ। यस ग्रन्थमा लेखकले धर्म र धार्मिक भावनालाई, संस्कृति, परम्परा र इतिहासलाई, राज्य र राजनितिको भाषा र भावबाट बिश्लेषण गर्न खोजेको देखिन्छ। त्यसैले पनि ग्रन्थको शीर्षक *नेपाल राष्ट्रिय समीकरणको परिप्रेक्ष्यमा गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्रका तीर्थस्थलहरूको विश्लेषणात्मक अध्ययन* भनी रहनगएको हुनुपर्छ।

ग्रन्थमा यस क्षेत्रका पुरातात्विक अवशेषहरू देखि लिएर मूर्तिकला, चित्रकलाका पक्षहरूलाई पनि समेटिएको देखिन्छ। "वुटवलको तिनाउमा प्रागमानव रामापिथेकसको दाँत फेला परेको छ। मुस्ताङ्गको काकनिङबा, समर र टेगुफाहरूमा नवपाषाणयुग भन्दा अघिका प्राग-ऐतिहासिक मानिसका कलाकृतिहरू फेला परेका छन्। मुस्ताङ्गकै चोखोपानीमा प्राग-ऐतिहासिक मानिसको चिहान फेला परेको छ" (पेज २०५)। नेपालको भू-भागमा गुफा चित्रहरूबारे धेरै कुरा थाहा हुन नसकेको अवस्थामा माथ्लो मनाङ्गको उत्तर पूर्वमा रहेको छ्योएजोङ गुम्बाको गोएनखाङको गुफाका भित्ते चित्रहरू, मुस्ताङ्ग सात थपौलाको पूर्वी पहाडमा अवस्थित लुरि गुम्बाको कवुम ल्हाखाङ् गुफामा रहेको "विजय चैत्य" नेपालको अमूल्य सांस्कृतिक संपदाहरूबारे (पेज ८३ र ८७) प्रस्तुत गरिएका विवरणहरूले हाम्रा सांस्कृतिक निधिहरूबारे अझ धेरै कुराहरू थाहा पाउन सजिलो तुल्याएको छ।

तीर्थस्थलको परिभाषा र महत्वबाट शुरु गरिएको यस ग्रन्थमा केही नचाहिँदा कुराहरू पनि परेका छन्। जस्तै, "पारोसँग मिसाएर तामालाई सुन बनाउने काममा पनि रसायनको रूपमा रुदन्तिको प्रयोग गरिन्छ।" "रुकुमको खानीको सिम तामा सुन बनाउनको लागि उपयुक्त धातु मानिन्छ" (पेज९) आदि-आदि। लोमन्थाङको ज्यम्पा गुम्बाको सांस्कृतिक संपदाहरूको वर्णनको सिलसिलामा ज्यम्पा गुम्बाको कर छ्याग अनुसार भनी केही महत्त्वपूर्ण वस्तुहरूको उल्लेख गरिएको छ जस्तैः तथागत बुद्धको अस्थिधातु, राजा अजात शत्रु को अस्थिधातु, उड्डियानका महान् आचार्य पद्मसन्भवको जटा।..... आदि" (पेज ७७)।

यस क्षेत्रको, खासगरी लमजुङ्ग, कास्की र गोरखाको नेपालएकीकरण भन्दा पूर्वको इतिहासबारे थाहा पाउन पनि यस ग्रन्थले मद्दत पुऱ्याएको छ। हुनत लेखकले छोटकरीमा बुद्धको जन्म ई.पू. ५९९ देखिकै इतिहासलाई उन्न खोजेका छन्। यसै क्रममा किराँतकाललाई पनि जोड्ने प्रयास गरिएको छ (पेज १४)। तर काठमाडौं उपत्यकाभित्र नै किराँतकाललाई ऐतिहासिकता दिन नसकेको अवस्थामा के किराँतहरू त्रिशुली नदीलाई नाघी उपत्यका भन्दा पर गएको कुरा सजिलैसँग मान्न सकिएला त?

त्यसरी नै लेखकले यस क्षेत्रलाई महाभारतकालसँग पनि जोड्न खोजेका छन् (पेज १४) तर भारतका महाभारतकालसँग केही सम्बन्धित ठाउँहरूमा भएका उत्खननहरूले जस्तै पानीपत, इन्द्रप्रस्थ (पुरानो किल्ला, दिल्ली), मथुरा, वैरत, सोनपत आदिबाट ती ठाउँहरूमा पछिल्लो वैदिक काल (ई.पू.१३०० देखि ई.पू.६००) सम्मका पुरातात्विक अवशेषहरू फेला परेका छन्। नेपालका अन्य भू-भागमा पनि महाभारतसँग सम्बन्धित थलोहरू जस्तैः- झापा किचकबधमा प्रथम चरणको उत्खनन् गरी हेरिसकिएको छ, जसबाट त्यो ठाउँ शुँग, कुषाण काल (ईशाको पहिलो/दोस्रो) शताब्दी भन्दा माथि जान सकेको छैन। तर पुरातत्व बिभागबाट यस बारे कुनै प्रतिवेदन हालसम्म प्रकाशित भएको छैन।

गुरुङ्ग र मगरको त्यसमा पनि बिशेषतः गुरुङ्ग जातीको जनजीवन, रहनसहन, परम्परा, संस्कृति र धर्मबारे थाहा पाउन यस ग्रन्थले ठूलो मद्दत पुऱ्याएको छ। गुरुङ्गहरूको तीर्थस्थलहरूको मात्र होइन, चाडपर्व, लोक नृत्य र साहित्यको पनि ग्रन्थमा राम्ररी वर्णन गरिएको छ। घाटु नृत्य जुन गुरुङ्गहरूको प्रमुख नृत्य मानिन्छ त्यसको वर्णन गर्दै भनिएको छ घाटु नृत्य नाटिकामा गङ्गा, यमुना आदि भारतका नदीहरू भन्दा आफ्नै देशको ससगण्डकीलाई पवित्र मानेको छ। घाटु नृत्य नाटिकामा स्पष्ट ससगण्डकीलाई सात जमुना भनेको छ। यसरी नै गण्डकी प्रस्रवण क्षेत्रका चेपे घाट, सती घाट, केलादी घाट, गोसाईं घाट, मशाने घाट, घुमे घाट, घमरी घाट आदि सातवटा घाटलाई नै मुख्य तीर्थस्थलको रूपमा मानेको छ, जुनकुरालाई देशप्रेम र राष्ट्रिय भावनाको ज्वलन्त उदाहरण हो भन्न सकिन्छ। .... आदि (पेज १८४)।

'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र'को नदी, संगम, वेणी, त्रिवेणी, ताल, तलैया, पोखरी, कुण्ड आदिको महत्त्व र ती ठाउँहरूमा हुने मेला, जात्रा, पर्व आदिको वर्णन ज्यादै चाखलाग्दो छ। यस क्षेत्रमा रहेका बौद्ध गुम्बाहरूबारे केही बिस्तृतमा वर्णन गरिएको यो शायद पहिलो ग्रन्थ नै होला। गुम्बाहरूको इतिहासदेखि लिएर त्यसको बास्तुकला र त्यहाँ रहेका सांस्कृतिक सम्पदाहरूको समेत सारै रोचक ढङ्गबाट सकेसम्म सबैले बुझ्ने सरल भाषामा लेखन प्रस्तुत गरिएको छ। पाल्पाको "रणउजिरेश्वरी भगवती " को जति बिस्तृतमा वर्णन गर्नुभएको छ पाल्पाकै अति प्रख्यात एवं प्रसिद्ध भैरवको बर्णन भने त्यति बिस्तृतमा गरिएको छैन।

लेखक सहप्राध्यापक जगमान गुरूङ्ग नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रिभुवन विश्वबिद्यालयका

विशिष्ट अनुसन्धाता तथा नेपाल राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठानका सदस्य हुनुहुन्छ। लेखकले धेरै मेहनत गरी ग्रन्थ तयार गर्नुभएको छ,- तर ग्रन्थ विवरणीमा केही स्वदेशी लेखकहरूलाई नै बिर्सनु भएको जस्तो देखियो। जस्तैः केदारजंग बराल मगरको "पाल्पा, तनहुँ र स्याङ्जाका मगरहरूको संस्कृति," सूर्यमणि अधिकारीको "पश्चिम नेपालको ऐतिहासिक अन्वेषण," बिष्णु प्रसाद घिमिरेको "पाल्पा राज्यको इतिहास", डिल्लीराम शर्माद्वारा लिखित "गण्डकी प्रस्रवणक्षेत्रको सांस्कृतिक संपदा- कला र वास्तुकला" आदि।

परिशिष्ट, अनुक्रमणिका, चित्रसूची, चित्र फलक र 'गण्डकीप्रस्रवणक्षेत्र'को नक्शाले पुस्तकको महत्त्व झन् बढाईदिएको छ। हाम्रो धर्म, संस्कृति, परम्परा, रितिथिति, चाड पर्व, मेला, जात्रा आदिले के, कसरी हामी सबैलाई एकै सूत्रमा बाँधी राख्न, समीकरण गरी राख्न सहयोग पुऱ्याईरहेको थियो, पुऱ्याईरहेको छ र पुऱ्याईरहने छ? भन्ने कुरालाई यस पुस्तकमा बढी रोचक ढङ्गबाट प्रस्तुत गरिएको छ। तीर्थस्थलहरूले हामीमा देशभक्ति, राष्ट्रियता, समन्वय र मेलजोलको भावनालाई प्रेरित मात्र गरिरहने होइनन् बढाई पनि रहन्छन् भन्ने कुरालाई पुष्टि गर्न लेखक सफल हुनुभएको छ।

पुरानो पातोमा चन्द्रशम्शेरको भाषण

करिव असी वर्ष अघि हजारौं भद्र-भलादमीको जमघटका बिच एउटा घोषणाका लागि श्री ३ चन्द्रशम्शेर प्रस्तुत भए। खरिको बोटको छहारीमा उभिएका चन्द्रशम्शेरले उनकै भाषामा 'एउटा असजिलो कुराको विचारलाई' भन्दै करिया अमलेख गराउने संबन्धमा तीन घण्टा लामो भाषण गरे। त्यस अगावै एकाउन्न हजार पाँच सय उन्नाइस जना करियाहरुको लगत सर्वेक्षण गराइ सकिएको थियो। आधुनिक नेपालको इतिहासमा श्री ३ चन्द्रशम्शेरको घटनापूर्ण शासनकाल उनन्तीस वर्षसम्म कायम रह्यो। कुनै पनि ऐतिहासिक घटना र व्यक्तिको स्थानवारे निष्पक्ष रूपबाट वस्तुगत निष्कर्ष दिनका लागि निकै लामो समय लाग्न सक्दछ। दासत्व उन्मुलनको उक्त कदमले तत्कालिन सामाजिक परिवर्तनको दिशामा महत्वपूर्ण अर्थ बोकेको देखिन्छ। एउटा वस्तुनिष्ठ वैज्ञानिकशास्त्रको रूपमा परिपक्व हुँदै गरेको इतिहास विधामा सिमित मात्रामा रहेका यस्ता ऐतिहासिक महत्वका दस्ताबेजहरु अध्ययनको विषयवस्तु हुन सक्छन्।

लक्ष्मी आर्ट प्रिंटिंग वर्कस, मुंबईमा छापिएर सिमित मात्रामा नेपाल भित्रिएको चन्द्रशम्शेरको भाषण-पुस्तिका एक प्रति हामीलाई उपलब्ध गराउने 'शार्ट नेपाल', पाल्पा धन्यवादको पात्र बनेको छ।

संवत् १९८१ साल मार्ग १४ गते शुक्रवारका दिन श्री ३ महाराज चन्द्रसम्शेर जङ्ग बहादुर राणाबाट करियाहरूलाई अमलेख गराउने वारेमा बक्सेको स्पीच्.

सज्जन हो !

आज यौटा असजिलो कुराको विचारलाई यो भारादारी कचहरी जोरिएको छ. वरावर उन्नति हुँदैरहेको यो संसारमा वखत वखतमा अनेक फेरफारहरु पनी हुँदै गइरहेका छन्. रहँदावस्ताको रीतमा होस्, छरछिमेकी सँगको व्यवहारमा होस्. देशब्यावस्थामा होस्, यति मात्र होइन घर गृहस्थको चाँजो पाँजोमा समेत यही चाल छ. हाम्रो मुलुक, हाम्रा प्रजाहरु पनी अघि भन्दा अहिले निक्कै नै अगाडी वढी दुनियाका नजरका साम्ने पर्न आइरहेछन्. यसैले पनी आफ्नो जो भइरहेको जातीय गौरव नघटाई खडा राख्ने उत्साह हामीले राखी रहनुपर्दछ. यिनीहरु बहादुर हुन्, हक्की पनी छन्, दयालु शील स्वभाव यिनमा छ भन्ने नाम गोरखालीले राखी आएका छन्. फेरी, निर्धा निमुखा र अत्याचारमा परेकाहरुको वरावर उद्धार गर्ने, शयकडौं लडाइँका वीर भन्ने कीर्ति पनी हाम्रा पुरुषाहरुको छ. त्यो नाम र त्यस्ता पुरुषाका सुहाँउदा सन्तान यिनीहरु हुन् भन्ने कीर्तिलाई हामीले धमिलिन दिन हुँदैनथ्यो ता पनी अहिलेको सभ्यसंसारका मुख्याँजी त्यो नाम, त्यो शुभ कीर्तिको चहक मलिन गर्ने नराम्रो कलंक हामीहरुमाथी लागी राखेको छ. यो कलंक, दासत्वको निर्धिन चलन अझसम्म हामीमा रहिरहेको हुनाले नै लागेको हो. आफ्नो स्वतंत्रतामा रत्तिभर पनी अर्काको दवाउ सहन नशक्ने हामीले आफै मध्यका कसैलाई नीच दासत्वको वन्धनमा राखी तिनका पुस्तानपुस्तालाई पनी त्यही अवस्थामा रहन दिइरहेछौं, यो चलन हाम्रो चहकिलो संप्रदाय सुहाउँने होइन तापनी यस्तो चलनलाई नामेट गर्ने उपाय पट्टी हामीहरु कत्ती पनि लागेका छैनौं. ३० वर्ष जती अगाडी जंजीबार र पेम्बा भन्ने टापूहरुमा र ७५ वर्ष जती अगाडी मारिशस र अंग्रेजका अरु नया वस्तीका मुलुकहरुमा पनी यो चलन चलेकै थियो, त्यस्तै अघि अघि अरु ठाउँ ठाउँमा पनी रहेकै हो. उहाँका करियाहरुलाई तिनका मालिकहरुले जत्तिको ता हामी गर्दैनौं, हामी सँग त्यतिका धेरै करिया पनी छैनन्, तिनका र हाम्रा करियामा आस्मान जमीनको फरक छ भन्न सकिन्थ्यो, तर जेसुकै भए ता पनी अन्यत्र यो चलन उडि सकेको र हाम्रो देशमा मात्र अझ सम्म पनी कायम रहिरहेकोले हाम्रा करियाहरु नामै सम्मका मात्र भए ता पनी यो दासत्वको नराम्रो चलनले हाम्रो मुलुकलाई नराम्रो पारिरहेको छ.

धेरै अघीका समयमा लडाइँ हारजित हुँदा जित्नेले हार्ने पट्टीका मानीसवाट अरु फायदा उठाउने बाटो नदेखी तिनीहरुलाई करिया तुल्याई काम लिई तिनका संतान दरसंतानलाई समेत करिया गराई राख्ने गर्नाले यो चलन त्यहाँदेखि चलेको हो भन्ने कुराको यहाँ बेलिबिस्तार गरि रहनाको प्रयोजन छैन. पुराणहरुमा लडाइँ हारी हैदयहरु करिया गरिएका हुन् भनी कहिएको छ. कुनै बखत यूनानीहरुले, फेरी कुनै बखत रुमीहरुले दिग्विजय गरेथे, त्यो वेलाको र परापूर्वकालदेखि लिएर हिन्दुस्थान माथी बाहिरिया राजाहरुको कैयौं चढाँइ भएका छन्. अधिपति हुने मन्सायले गरेका लडाइँहरुमा लूट, पीट, ध्वंश, विध्वंश गरी जितवाजीमा वैरीहरु पक्रीबडो सेखी सान सँग भडक देखाइ सर भएका मुलुक र शहर भित्र पस्ने, हार्नेलाई दास दासी गराउने र, अर्का थरीको मौका पर्दा पहिला थरी दासत्वबाट छुटी नया थरी दासत्वमा पर्ने चलन हुन गएकोले, करियाहरु कहिले बढ्ने, कहिले निर्मूल भए जस्तो हुने, कहिले बदलिने गरेका कुराहरु इतिहासमा पाइन्छन्. हुँदा हुँदा आखिरमा यसमा रहेको असत् व्यवहारले सार्है कठोर निर्दय भनी कहलिन गएको यो चलन, लोकहितमा तत्पर रहेका सज्जनहरुका सहाराले आजकल सभ्यताले बास गरेका

दुनियाँ भरका सवै ठाउँमा हराइसकेको छ.

कंगालीलाई अनिकालले आखिर पारेमा पनी ज्यू मासिन जान्थ्यो. यस्तोमा दामको लोभले होइन कि, पेट पाल्न नशकी प्राणान्तभइरहेका गरीव आमा वावुले छोरा छोरी भन्न नपाई, बेच्ने बेचिने दुवैको प्राण पाल्नाका लागी, मरे पछी मात्र हुनेवियोग, तिन्का जिन्दगीका बीचैमा हुने गर्थ्यो. यसरी लडाइँमा हात परेका वैरीहरु वलजफत सँग मासिन गएका र, खान नपाई प्राण अड्याउनाका लागी मासिन गएका वाहेक, ज्यू मासिनाको बाटो अरु पनि थियो, तर त्यो बाटो साह्रै निषिद्ध किसिमको हो. हाम्रो धर्मशास्त्रले पनी दासत्वको चलन रहनैपर्छ भन्दैन. यो चलन जानाले धर्मलाई हानि हुने र रहनाले असल हुने पनी केही होइन, तर धर्मले जस्तै यस चलनले हाम्रो व्यवहार व्यवस्थामा प्रभाव पारिराखेको देखिन्छ.

हो, दास दासीको चलन साह्रै पुरानो हो ता पनी, हाम्रो धर्ममार्गको आवश्यक अङ्ग भई रहेको होइन. कद्रु-विनता, राजा हरिश्चन्द्रको र, त्यस्तै अरु अरुका कथाहरु पनी पुराणहरुमा कहिएका छन्. यी कथाहरुका कुरालाई छाडी दिउँ. गृहस्थले करियालाई यसरी राख्नुपर्छ भन्ने नियम, तन्त्र धर्मशास्त्रहरुमा पाइन्छन्. ती नियमहरुले पनी करियाहरुमा दया माया राख्नैपर्छ भन्ने कुरामा जोर दिएको देखिन्छ. त्यही हिसाव सँग अवस्था अनुसार दास दासीका वारेमा पनी वनेका छन्. पगालेको असल कंसल धातुहरु एक ज्यू भई मिले झैं, हाम्रा घर गृहस्थीको अरु चलन सँग यो दासत्वको चलन मिली वढिया रीत-रिवाजको भान पर्न गई रहेको छ. रीत–रिवाजहरु वहुधा जातीय स्थिति थाम्ने किसिमका हुन्छन्, तर सवै रीत-रिवाज सँधै एकनास सँग रहेका हुँदैनन्. पछि पछि वेकामको देखिन लागेको जति लोप गरिँदै गई, अथवा हराउँदै गई, समय अनुसार काम लाग्ने नया रीत-रिवाज चल्दै आउँछन्. यस्तै तरह सँग कुनै वेला कोही, कुनै वेला कोही रीत चलेका हुन्छन्. शास्त्रमा बाधा खाँदैन भने त्यस्ता रीत-रिवाजहरु फेर्न हुन्छ भन्ने सम्मति गैह्र विद्वान पण्डितहरुको छ. यो दासत्वको चलन पुरानो हो त के भयो, त्यसमा फेरफार वा त्यसको लोपै गरे पनी हुन्यै हो भन्ने तात्पर्य, यसवाट निस्किन आउँछ. प्रजा प्राणी समाज र, मुलुकैको पनी विगार गर्ने कुनै चलन चलिरहेको देखियो भने सबका हितको खातिर त्यस्तो चलनलाई बदल्नु अथवा एकदम उडाइदिनु नै उचित पर्दछ.

यस मुलुकमा, दासत्वको चलनले दास दासीहरु माथी र, अरु दुनियादार माथी पनी कस्तो असर पारेको र पार्दै रहेको होला, यस कुराको विचार हामीले अवश्य राख्नुपर्ने बेला आइरहेछ. करियाका मनले यो चलन कस्तो मानेको हुँदोहो भन्ने कुराको हकमा, के ती करियाहरुको दिल तिनका आफूसुखी स्वदेशी भाइहरुको जस्तो यता उतीका विषयहरुमा लाग्न शक्ने होला त ..? फूसुखी तिमीहरुको वाल्यावस्था पिता माता, बन्धुवर्गका स्नेहसाथको पालन पोषणमा बितेको हुन्छ, केही ठूलो भए पछि तिमीलाई तालिम गर्ने र उहाँ पछि यौटा असल काम इलममा लगाइदिने धन्दा पनी तिनैले गरिदिएका हुन्छन्, गर गर्न शक्ने भए पछि तिमीहरु जहान परिवारवाला भई आफ्नो घरवार जोर्ने काम काज गर्ने हुन जानछौ, अथवा पितामाताहरुसँगै वसी उनको सेवा टहल गरौ, आफू वालक छँदा उनले याद विचार राखी जसरी पालन पोषण गरेथे उस्तै उनका बुढेसकालमा उनीहरुलाई गरिरहने होलाऊ. सज्जन हो !हेर, कसरी यस्ता तरहले क्रमैसँग वालक-अबस्थादेखि तिमीलाई आफ्नो अभिभाराको ज्ञान बढ्दै जाने गर्दो रहेछ. बुढा बुढी पिता मातालाई मुफत्को भालू सम्झनु परै राखी तिनमाथी कसरी झन् झन् प्रेम वढ्दै जाने गर्दो रहेछ. तिनै माता पिताका शिक्षा उपदेश दिल भित्र गडी आफ्नो घरद्वारमा जत्तिकै आफ्नो मुलुकमा पनी तिम्रो प्रेम बस्न जाने गर्छ. तिम्रो मुलुकको निन्दा कसैले गरेमा आफ्नो घरैलाई निन्दा गरे जत्तिकै ननिको तिमीलाई लाग्ने हुन्छ.

कोही छिमेकी बढ्दो चढ्दो देखेमा आफू पनी उत्तिकै हुने उद्योग गर्ने तिमी हुन्छौ. कमाउँला, कमाइ गरी फर्की आए पछि आफ्ना प्यारा बाल बच्चा सँग रहुँला, भन्ने आशा हुनाले तिमीलाई काम तिरको उत्साह बढ्ने हुन्छ. वाहिरवाट आउँदा झुत्रोझाम्रो छाप्रै होस् वा भारी ठुलो इमारतै होस्, आफ्ना घरको गल्लीमा पुग्ने वित्तिकै वाल वच्चा सँग भेट हुनलाग्यो भन्ने खुशीले तिम्रो दिल भरिन जान्छ. आफू निस्किराखेको वेलामा, घरमा कसैलाई केही हुन गएको छ कि भनी तिम्रो मन तुल्बुलिन थाल्दछ. घरको सँघार नाघी घरभित्र पसी जहान सवै सँग जसै भेट हुन्छ अनि आफ्ना लालावालामा प्रेम देखाई आनन्द मानी सुख सँग तिमी बसेका हुन्छौ.

अब एकपल्ट करियाहरुलाई सम्झी हेर. सके, त्यो बालक कालैमा बिकेको होला, बाबु आमाको अत्तो पत्तो त्यसलाई केही होओइन, आफ्ना छोरा छोरीलाई प्यारो गरी तिमीले लिए खेलाएको त्यसले बडो चाह सँग हेरी रहँदो हो, तिमी दयालू हुनाले दया राखी, त्यसै सँग पनी १/२ मिठो वचन बोल्दा हौ, तर करिया माथिको मालिकको दया र बाबु आमाका छोरा छोरी उपरको स्नेहमा फरक त्यसले नदेखिरहोइन. मेरा पनी आमा बाबु हुँदा हुन्, छँदै थिएनन् कि ,?थिए भने कहाँ होलान् ,? सँगमा किन छैनन् ,? भनी त्यो मन मनै भन्दोहो. यसरी कलिलो बुद्धिका हुदा कुराको अन्त पाउन नशकी त्यसको मनमा अनेक तरहको कुरा बराबर खेल्न थाल्दो हो, मन भरङ्ग हुँदो हो. हुँदा हुँदा आफू र अरुमा रहेको फरक शम्झन शक्ने त्यो हुन जान्छ. जति उमेर बढ्दै गयो उती त्यो समक्ष झन् झन् दृढ हुँदै गई, न यता, न उता, कौनै कुरामा, मालिकको काज काममा, न छरछिमेकी सँगको व्यवहारमा, न आलम दुनिया सँगको वास्तामा, कहीं कतै, त्यसको चित्त स्थिर रहन नशकेकोले त्यो सबै अन्धकारमय देख्न लाग्दछ. यस्ता तरहले त्यसको वाल्यावस्था बित्तछ. तिमीहरुको जस्तो बाल्यावस्था त्यसको बितेको हुदैंन. तिम्रा छोरा छोरीहरु सँग रहँदा तिनका संसर्गमा जो रस-वस गर्न पायो, जिन्दगी भरको रस बस भन्नु त्यसलाई त्यत्तिकै हुन्छ. उमेरदार भए पछि म यस्तो पो रहेछु भन्ने ज्ञान त्यसलाई भइसक्तछ. घरका अरु संपत्तिको गन्तीमा त्यो रहेको हुनाले त्यसका निम्ति खर्च धेरै पर्न गई नुक्सान होला भनी खर्च कस्नामा पनी बाँकी रहेको हुँदैन. तिमीहरुले पनी आफ्ना जहान वच्चा पाल्नैपर्ने हुनाले त्यसो नगरी निर्वाह पनी हुँदैन. उमेर पुगेका करिया खेतीपातीमा लगाइन्छन्, शिकाइन्छन्, सघाइन्छन्, दयामाया नराखी दु:ख पीर दिई करकापले मात्र काम नवन्ने हुनाले अलिकति दयामाया पनी राखिन्छ. तर आफ्नो सच्चा अवस्था देखेर त्यसको मन साह्रै खस्कन जान्छ. म कमारो हुँ, कहिल्यै नछुट्ने बन्धनमा परेको छु, दासत्वको डाम मेरो पुर्पुरामा रहेको छ भन्ने कुरा त्यसको दिलमा परिरहेकै हुन्छ. यता आफ्नो दशा त्यस्तो, उता आफू सँग सँगै काम गर्ने, मानो ज्यालादारीको ऊँचो मानको पगरी पहिरिराखे जस्तो उज्यालो मुख गरी, पाकेको मजुरी लिई घरमा लगी,आफ्ना जहान वच्चा पालौंला भन्ने ख्यालले मानी काम गरिरहेका आसपासैमा रहेका खेतालाहरुलाई देख्तछ. काम सके पछि ती सवै जना आफ्ना आफ्ना घर फर्कन्छन्, त्यस बेला घर गई नालाबालालाई खुवाई खाई आनन्द मानी रहेका ती ज्यालादार खेतालाको र बबुरो आफ्नो भन्नु कोही केही न भएको करियाका मनको लहरमा कत्तिको फरक हुँदो हो, आँफै विचार गर. त्यसको मुख मलिन नभई रहोस् कसरी .?जोडा बाँधिदिए घरको माया गर्ने होला भनी यौटी कमारी ल्याई जोडी वाधि दिए पनी त्यसवाट जन्मेकाछोरा छोरी बेची फायदा उढाउने धूर्तबुद्धि मालिकले राखेका हुनाले, विचारो करियालाई संतोष र धैर्य मिल्नु त्यत्तिकै हुन्छ. मैले गरेको कमाइ मेरो भन्न म पाउँदिन, अरु कुरा परै रहोस्, जोई छोरा छोरी समेत आफ्नो भनी रहन पाउने म होइनँ भनी त्यसले नजाने नबुझेको हुँदैन. मालिकलाई गार्हो सार्हो परेमा कमारा कमारी बेच्ने काम नै

पहिले हुनजान्छ. मालिकले करियाको सवै जहान पाल्न नशकेमा पनी पहिले तिनै बेचिने हुन्छन्. त्यसरी जोई सँग पोई र, आमा सँग छोराछोरी रहन नपाउने हुन गई वबुराहरुको बिचल्ली होइहाल्दछ. राजा हरिश्चन्द्र कथा तिमीहरु धेरैले पढे सुनेकै होलाऊ. तिनले निर्दयी विश्वामित्रको हठमा परी आफ्नो प्रतिज्ञा पाल्नाका लागी, रानी छोरा र पछि आफू समेत बेचिनाको संकष्ट आइपर्दा दास दासी भई अनेक भुक्तमान सहनुपरेको सवै संझने होला. त्यस बेला जहान संगको बिछोड र अरुको करिया भई बस्नुपरेको कडा दु:खमा डुवी आँसु वहाई तिनले विलौना गरेको देखी दया जग्न गई देवताहरुले तिनको उद्धार गरिदिएथे. अहिलेको यो कलियुगमा करियाले साह्रै दु:ख मानी आँखावाट वरावर रगतको धारा बहाई बिलौना गरेता पनी उस वखतका विश्वामित्रले देखाए भन्दा पनी साह्रो ढुंगा जस्तो हाम्रो यो दासत्व-चलनको कठोर छाती पग्लँदैन. त्यसतो अवस्थामा करियाले मनुष्ययोनिलाई धिक्कार सम्झँदोहो, त्यसले सारा जगतै अँध्यारो देख्न लाग्दोहो, यी मेरा मानिस, यो मेरो मुलुक, मलाई यो अभिभारा छ भन्न नशकी, क्रमै सँग त्यो मानीस होइन की पशु र निर्जीव वस्तुको गन्तीमा पुग्न जान्छ भन्नामा के आश्चार्य छ. यिनै दासहरुको दु:खमा दु:खी भएका कुनै कविले यस्तो भनेका छन्:-

"मनुष्यवातौ तुल्यायां दासत्वमतिगर्हितम् ।
प्रथमो यो न तत्रापि स जीवत्सु गण्यते ? ॥ "

अर्थात आफू समानैको मनुष्य जातिमा करियाहुनु बिछट्टै घिनलाग्दो कुरा हो. त्यसमध्यमा पनी जो असल हालतमा छैन, के त्यो जिउँदाका गन्तिमा गनिन्छ?.

करियामा र हामीमा भएको भेदभाव देखाउनालाई अहिले यो सबै कुरा वढाएर देखाइयो भनी ठानौला, त्यसो होइन. कतै नावालख मालिकको काम काजमा सल्लाहकार जस्ता भई चाहिने बरबन्दोवस्त मिलाई घरवार थामी रहने ७० वर्ष नाघेका करिया भएका घर पनी छन्. घरका मालिक नाता गोताहरु काम विशेषले वा सयललाई टाढा जानुपरेमा घरको याद विचार राखी रहने करियाहरु भएका घर पनी पहाडमा नभएका होइनन्. मालिक र करियामा थोरै कुराको मात्र फरक भई एकै जहान जस्तो गरी वसेका घर पनी देखिएकै छन्. तर यस्तो सौभाग्य सवै घरमा हुँदैन. करियाहरुले दासत्वको अवस्थालाई कस्तो मान्दा हुन् एकपल्ट आफै विचार गरी हेर. आखिर, करियाहरु पनी मानिसै हुन्, मानिसको जस्तो दिल तिनीहरुको पनी रहेकै हुन्छ. आफूले गरेको कमाइ आफ्नो हुन्न भन्ने भयो भने मेहनत को गर्ला;? संचिता गरुँ राखूँ भन्ने को होला; ? ज्यूँ त्यूँ एक पेटलाई पुग्दो भन्दा बढ्ता संचिता गर्नुपर्छ भन्ने को हुनन्?. त्यस्तै मैले कमाएको मेरो हुन्न भनी जान्ने करियाको मनले भन्दो होला बा होओइन. यस्तै खराबीको बिचार राखी सँवत् १९७८ सालदेखि आमा बाबुका सम्पत्तिमा र आफूले कमाएकोमा पनी करियाले हक पाउने अैन बनी कायमै रहेको छ तापनी त्यसवाट अझ सम्म केही फायदा देखिएको छैन. किन भने, करियाको जम्बै टायम मालिकको काम गर्दामा नै वितिसक्ने हुनाले आफ्नो भन्नु खो प्राका ३/४ हाडा चिन्डा सिवाय देशमा बाँधिन साधन भएका घर खेत जमीन केही हुँदैनन्. जोडा बाँधिदिई त्यसलाई बालबच्चावाला गराइएला, तर जाहान छोरा छोरीबाट सुख सन्तोष कति मिल्ने हो र .? ढिलो चाँडो मात्र हो, एक न एक वखत मालिकका मौजमा साथका जहान बच्चाको बिचल्ली हुन जानु बेर छैन भनी सम्झनैले मात्र पनी त्यसका दिलको आनन्दले आधा ठाँउ छोडिहाल्दो होला. करियाको समक्ष त्यहाँ सम्मको हुँदैन, यस्ता कुराको विंचार तिनीहरु कहिल्यै गर्ने हुँदैनन् भनौला, ती चारखुट्टे पशु होइनन्, मानीसै हुन्. पशुले पनी आफ्नो बच्चा उडाई लैजान लाग्दा बच्चाको मायाले छोप्न आइलाग्दछ भने जवरजस्ती जहान बच्चा सँग अलग गराइदिएमा

अर्काको दास दासी भई रहेको भए पनी ती करियालाई कस्तो कस्तो भारी चोट लाग्न जाँदोहो .?त्यस्तो परिआँउदा तिनीहरुले रोई कल्पी बिलौना गरेको तिमीहरु कसै कसैले देखे सुनेकै होलाऊ. सज्जन हो ! निर्धा निमुखाको निर्धाइवाट लाभ उठाउनु सज्जनको योग्य काम होइन. स्वभावैले बीवात्मालाई जहान बच्चा सँगको संयोग गराई राखिदिएको छ. त्यो नियम विरुद्ध गरी, आफै मध्यका एक थरी मानीस माथी तिनीहरु अवुझ होऊन् ता पनी, तिनको टिठ लाग्दो अवस्थामा खेला गर्नु वुद्धि विवेकको काम हो भन्नू होला केत .? जो होस्, करिया जुन अवस्थामा छ त्यस अवस्थामा त्यसले आफ्नो मुलुकमा प्रेम, यता उताका सवै कुरामा विचार, आफ्नो अवस्था सुधार्नामा उत्साहा राख्न, अर्थात त्यसले आफूसुखी स्वदेशी भाइ जस्तो प्रजा बनीरहन, शक्तोहो भन्नु ब्यर्थ छ.

यो दासत्वको चलनले दास-दासीहरुको चित्त नबिगारि रहँदैन भन्ने कुरा छँदैछ. त्यो बाहेक अब यसबाट फाइदा बेफाइदा के हुँदो रहेछ भन्ने कुरा छँदैछ. त्यो बाहेक अब यसबाट फइदा बेफाइदा के हुँदो रहेछ भन्ने कुराको राम्ररी विचार गरी हेरौं. यो चलन एक न एक बखत सारा संसार भर चलेको थियो. धेरै ठाँउमा बलियोले निर्धालाई जिती करिया वनाउने चाल थियो. अथवा खुल्लंखुल्ला चोरी डकैती गरी लगेका मानीसहरु ज्यूका ज्यू ब्यापारीका हातमा पर्न जाने गर्थे. थिचो मिचो वा बलका जोरले वलियाको हातमा धेरै जग्गा जमीन पर्न गएमा सोजगा कमाउन मानीस चाहिन्थ्यो. यिनै खेतीवालाहरुका हातमा चोरी डकैती गरी ल्याएका मानिसहरु खुला वजारमा करियाका व्यापारीहरुले बेच्ने गर्थे. यस्ता मानीस विक्री हुने वजारहरु, आजकाल मालमत्ता चीजवस्तु भेडा-बाख्राको वजार लागे झैं, बराबर लागिरहन्थे. तिनै बजारहरुबाट खरिद गरी ल्याएका करियाहरुबाट ती खेतीवालाहरुको काम चल्थ्यो. जवरजस्ती ल्याएका मानीसवाट करकाप लगाई काम लिनुपर्ने हुनजाँदा ती करियाहरुलाई सार्है सास्ती सासना दिई शकेसम्मको काम लिने गर्थे. यसता तरहले ती करियाहरुले काममा लागेका बखतमा पिठ्यूँ बचाउनाको फिकिर लिई नजर पछाडी राखी रहनुपर्दथ्यो. अर्थात काम नगरे पिठ्यूँमा कोर्रा बज्रला भन्ने डरले काम लाउने मानीसको मुख्यांजी कर बलले जो भयो त्यत्तिकै मात्र तिनीहरुबाट काम पाइन्थ्यो. आफूसुखीहरुको काम गराइ त्यस्तो हुँदैन. काम अनुसारको कमाइ हुन्छ भन्ने दिलमा लिई काम गरी आएको आयस्ताले आफू र जहान छोरा छोरी पाल्ने हिकमत बाँधी काम गर्ने तिनीहरु हुन्छन्. यस्ता तरहको फरक करिया र आफूसुखीको काममा हुन्छ. यसका भारी दृष्टान्तहरु दासत्वको चलन बन्द हुँदा धेरै ठाँउमा देखिएका छन्. काम गरोस् नगरोस् करियालाई खान लाउन दिनैपर्‍यो, बेरामी भएमा याद विचार राख्नै पर्‍यो, फेरी मर्‍यो भाग्यो बेपत्ता भइदियो भने नोक्सानी जनाई त्यसको मोलको लगत काटिहाल्नुपर्ने हुन्छ. करियालाई काम लगाउँदा तिनीहरु माथी अरु ज्यामी र खेतालाहरुमा भन्दा ज्यादा दृषि दिनुपर्ने हुन्छ. किन भने, काम गरे पनी नगरे पनी एक पेट पाइहाल्छु भन्ने निश्चय यसलाई हुनाले जति सक्यो त्यो ठग्नै खोज्ने हुन्छ. ठग गर्छ भनी काम खान दिऊँ भने उसको जयू निर्धो हुनजाँदा उल्टो आफ्नै नोक्सान हुने हुन्छ. करियावाट भन्दा आफूसुखीबाट धेरै असल काम हुन्छ भन्ने अनुमानै मात्र होइन, इतिहासका लेखहरुबाट पनी सावित भइरहेको छ. यी दुबै थरीलाई काम लगाई हेरेका मानिसहरुलाई पनी यो कुरा अनुभवसिद्ध भइरहेकै होला. हेर, क्याट्-रीभर किनारको वस्तीमा रहेका हाटेन्टट भन्ने मानिसको इतिहासमा दासत्व बन्द हुनु भन्दा अगाडि करिया छँदा तिनीहरुले गरेको काम र तिनै करियाले आफूसुखी भए पछि गरेको कामको फरक स्पष्ट देखिने भारी दृष्टान्त पाइन्छ. तिनीहरु करिया छँदा सम्म यहाँ सम्मका विलकुल बेकम्मा ठानिएका थिए कि, आफ्रिकाका हप्सीहरुले समेत तिनीहरुलाई काममा नालायक अल्सी भनी गिल्ला गर्ने गर्थ.

आफूसुखी भए पछी तिनै हाटेन्टटहरु पछी त्यसै वस्तीमा अत्यन्त मेहनती भई निस्की तिनीहरुले अघी बाली नाली केही लाग्न नशकी पर्ती पडिरहेको जगालाई समेत किसिम किसिमका उब्जनीले भरिपूर भएको मानो बगैचै जस्तो रमणीय गराइदिए. करियाहरुलाई मेहनत गर्ने वानी पर्नै नदिइराख्ने दासत्व नै हो. त्यसैले तिनीहरुलाई बुद्धि, विवेक र शोच विचारको प्रभाव, प्रकाश गर्न नशक्ने गराइराखेको छ.

करियाको चलन अघिदेखि चलिरहेको हुनाले यसै पनी भएकै छ, नाहकको टन्टा को गरिरहोस् भनी यस कुराको, शोच विचार तिर करियाका मालिकहरुको चित्त उस्तो गएको देखिंदैन. वास्तवमा आफैले अनुभव गरिहेर सबुत प्रमाणबाट सिद्ध भएको कुरामा नै तिनिहरुको पूरा दिलजमी हुनेछ. करियाहरुको र आफीसुखीहरुबाटै बेस काम हुने देखिन्छ. किनभने, कामकाज गर्दा मन लगाई गरेको र नगरेकोमा धेरै फरक हुन्छ. टाढाबाट दाउरा घाँस पानी ल्याउने इत्यादि काममा चाँडो ढिलो जसो गरौं भने पनी गर्न लागे चाँडै सिद्धिने काम पनी ढिलो हुने र; मन लगाई गरे त्यही काम पनी चाँडै सिद्धिने हुन्छ. काममा मन न दिए हुत्त्याइदिनन्, अरु ठाउँमा पनी विक्न शकोइनँ भन्ने डरले आफूसुखी दर्माहदार वा वनियारेहरुको काम केही जाँगर साथैको हुने हुन्छ. राम्ररी काम गरे पनी खान लाउन पाइन्यै भई त्यस्तो डर नहुनाले ज्यू साँच्नै पट्टी लागी शकेसम्म धेरैजसो करियाले ठगन्यै मन गर्छन्. बेचिएलास् भन्ने हप्कि दप्किलाई पनी उस्तो पर्वाह राख्तैन. 'मलाई के छ, जहाँ गए पनी एकै न हो, भन्न सजिलो गर्न गाह्रै हुन्छ 'भनी करियाले ठानेको हुन्छ. त्यसलाई बेची आर्को किन्नालाई पनी त्यस भन्दा असल कोही मात्र पाइन शकिने होला. तहलाउनालाई हप्कि दप्कि पीटपाट गरे झोकले त्यो बेपत्तै हुन पनी वेर लाउँदैन. यो कुरा आफूले अनुभव गरी नहेरेको भए पनी आफै जस्ता जहान बच्चा भएका छरछिमेकीइष्टमित्रहरुले करिया नराखी बनियारे दर्माहादार इत्यादिबाट चलाइराखेको घरको कामकाज करियाहरुबाट भएको भन्दा केही न केही बढ्ता भएको देखेकै होलाऊ, याद नराखेको भए पनी याद राखे देखिन आउँनेछ. अघि विदेशी मुलुकहरुमा करियाहरुलाई काम लाउने दर्माहादार नाइकेहरुले शकेसम्मको काम लिनाका निमित्त करियाहरुलाई साह्रै सताउँदा पनी आफूसुखीहरुबाट भन्दा करियाहरुबाट धेरै नै काम हुने गर्थ्यो. दासत्वको चलन वन्द हुनु भन्दा अगाडी पेम्वा टापुमा सरकार तर्फबाट यस बारेको तहकिकात गर्न खटिएका पञ्च भलाआदमीहरुले सबै राम्ररी गौर विचार सँग हेरी, सबुत प्रमाणबाट देखिएको कुरा जाहेर गर्दा "पेम्बाका हब्सी करियाहरुको र त्यस भन्दा केही पर सिचेलिस भन्ने टापुका आफूसुखी हब्सीहरुको काम दाँजी हेर्दा धेरै नै फरक देखिन आयो. खेतीपातीको काममा पनी आफूसुखी हब्सी एक जनाले गरेको काम करिया हब्सीले गरे भन्दा तीन दोवर बढ्ता हुँदो रहेछ "भन्ने रिपोट गरेथे। हाम्रो यहाँ तीन दोबर सम्म पनी नसंझी एकजना बनियारे वा दर्माहादारले गरेको काम दुइ जना करियाबाट हुने गर्दोहो भन्ने यत्ति मात्र संझेको पक्षमा पनी काम दिने २ जना करियालाई लाग्ने खर्चबाट एक जना बनीयारे वा दर्माहादारलाई राख्नाले त्यसबाट काम घटी हुने होला, वा खर्च बढ्ला भन्ने शङ्कै हुन आओइन. काम गर्ने करियालाई पाले झैं आफ्ना घरका काम दिन नशक्ने रोगी बुढाबुढी र बालक करियाहरुलाई पनी मालिकले पालिरहनुपर्ने र त्यस किसिमको उल्फा खर्च ज्यालादारीमा नपर्ने हुनाले त्यताबाट पनी केहीनकेही किफायतै हुनजाला. आर्को कुरा के छ भने, करिया राख्ता मरी भागी नाशी जाने खतडा र त्रास पनी रहने हुन्छ. फेरी करीया लिंदा एक मुष्ट दाम खर्च गर्नुपर्दछ. ज्यालादारीको हक्मा न त त्यो खतडा छ, न एक मुष्ट दाम खर्च गर्नुपर्छ. यो कुरा करियाका मालिकहरुले पनी हो भन्नै पर्ला. मरी भागी नुक्सान पर्नजानु नसीवैको कुरा हो, त्यस्तो नुक्सान परिआए सहनैपर्छ भनी कोही कोही भन्लान्. त्यसरी जेसुकैमा पनी नसीबै ठोकी जे भयो नसीबले गरे गराएको भनी

युक्ति बुद्धिले सम्हालिन शक्ने कुरामा पनि नसीबैलाई अघिसार्नेहरु सँग छलफल गरेर निर्वाह हुँदैन. घरमा करियाहरु हुने मालिकलाई करियाहरु थलिएमा जत्तिको याद विचारको झंझट पर्ने हुन्छ, करिया नरहे पछि त्यत्तिको टन्टा झंझट मालिकलाई नपर्न्यैं होला. करियाहरु भगी गए भरमुलुकमा जहाँ फेला परे पनी अैनले पक्री ल्याउन पाइने हुनाले पक्रियौंला भन्ने डरले करियाहरु अडिने हुँदा घरको आलमालको याद विचार तिनको भरमा छाड्न शकिन्छ भनी कसै कसैको भनाइ बुझिन्छ. करियै होस्, ज्यालादार नै होस्, वा अरु कुनै हुन्, वेइमान निस्केमा सवैमा निस्कन शक्ने र इमानदार निस्केमा पनी सबैमा निस्कन शक्ने हुनाले यो कुरा दोहरै बराबर देखिन्छ. अहिले के करियाकै भरमा सारा जगत्को आलमाल रहेको छ र?. बेइमानी गरी मुग्लाना गएका खण्डमा सबै एकै हुन्, यहाँलाई जसले गरे पनी अैनले पक्रिने वाटो उत्तिकै छँदैछ.

अब केही खेतीपाती तर्फका बारेमा पनी बिचार गरौं. आफ्नो खेतीपाती गर्नालाई जति मानिस चाहिने हुन त्यति सवै करियै राख्नु जो हो, अघि पछि ती सबैवाट पूरा काम लिने वाटो नहुनाले, उल्फतको खर्च गर्नु हो भन्ने कुरा सवैले जानेकै छन्. खेतीपातीको काम चलेका बेलामा करियाका मालिकले होस् वा अरुले होस् पर्मा दर्माहादार र अरु बाहिरिया ज्यालादारी मानिसबाट समेत काम नलिई निर्वाह हुँदैन. हाम्रो यहाँ आफूसमा मद्दत दिने पर्माको चलन पनी चलेकै छ. यो साह्रै सजिलो र वेस चलन हो. करियाका मालिकले पनी यसै गरी काम लिनुपर्ने भएको हुनाले यो करियाको चलन हटाएपनी उनको काममा हानि होला भन्ने देखिंदैन. करिया नपाले पनी धेरै जगा हुने धनीहरुले दर्माहादारहरुबाट र अरु बाहिरियाहरुबाट समेत काम लिई आफ्नो बन्दोवस्त मिलाएकै छन्. यसबाट फायदा नहुने भए उनीहरु यस रीतलाई समाती काम चलाउने किन गर्दथे?. कोही कोही ता खेतीपातीको बेलामा मात्र होइन कि, यसैवाट वाह्रै महिनाको आफ्नो सबै काम चलाउने गर्दछन्. एक दिन, अलिक दिन अथवा वर्षैदिनका कामलाई वनियारेबाट काम लिंदा बेहान दिउसो र बेलुकाको खानु दिएर काम सकिए पछि, यति चाँवल पिठो अथवा रुपैंया दिने भनी गरेको वन्दोवस्तले पाहाड तिर यत्तिखर्च पर्न आउने रहेछ भन्ने अन्दाज गर्न हामीलाई सजिलो हुन्छ, अर्थात खुवाउनुपर्ने खर्च करियामा र बनियारेमा बराबरै पर्न आउँदछ. बनियारेलाई दिनुपर्ने चाँवल पिठो र रुपैयाँको विचार गर्दा ठाउँ ठाउँका चलनमा फरक भए ता पनी उनीहरुलाई खुवाएको भन्दा पछिबाट दिएको चाहीं खुवाउने खर्च भन्दा धेरै नै कम पर्न आउँछ. अथवा आधा जति सम् पर्न आउँदो रहेछ भनेर भन्न पनी शकिन्छ. खर्चका हकमा यो माथी भनिएको केही कुरा थाहा भयो, अब कामका वारेमा पनी हेर. बनियारेलाई करियाको जस्तै जन्मभर खुवाउनु नपरी आफूलाई चाहिने टायम सम्म मात्र राख्न पाइने हुनाले यो चलन साह्रै बेस हो भनी अघि भनेको हुँ. बनियारेलाई सरदारमा मोरु ६। सम्म महिनाको पर्न आउने रहेछ. कसरी भने, चलेका चलन बमोजिम चावल वा पीटो ।७।४ दिउसोको खाजा १ माना पिठो वा मकै र, कपडामा एकथान कोरा, भोटो टोपी र २।३ वर्ष खप्ने राडी वा पाखी दिई वर्षको अन्तमा मोरु १०।१२ दिन्छन्. यो पश्चिम तिरको चलन हो. एकजना करियालाई कति खर्च पर्दो रहेछ भनी ५।७ जिल्लावाट झिकाएको अङ्कले महिनामा कमसेकम सरदर मोरु ४ चार पर्न आउने देखियो. बनियारे एक जनालाई महिना १ के मोरु ६। पर्न आएको हुनाले करियामा लाग्ने खर्चको शयकडा मोरु ५० बढ्ता बनियारेमा परेको देखिन्छ भनौं भने पनी कामको हिसाव गर्दा त्यसलाई नुक्सानी भन्न शकिंदैन. किन भने, करियाको भन्दा दोवर बढ्ता काम बनियारेले दिन्छ भनी अघि भनिएका कुराले २ जना करिया पाल्नुपर्ने ठाउँमा अथवा करीव आठ रुपैयाँ मैह्ना खर्च गर्नुपर्ने ठाउँमा, एकजना बनियारेलाई ६ रुपैयाँमा पाल्नुपर्ने हुनाले सोझै हेरे पनी अझ तिमीहरुलाई केही वचत हुन आउने नै देखिन्छ. स्वास्नीमानिस वनियारे राखेको छ भने

खान र लाउन कमारीकै जत्ति पर्ने हो ता पनी पछिवाट दिने कुरा वनियारेमा बढ्ता पर् जान्छ भनी कोही कोही भन्लान्. तर, यसमा पनी, कमारीहरु धेरै नै हाँसखेल ठट्टामा समय वर्वाद गर्ने हुनाले करियावाट पाइने भन्दा वनियारेवाट ३ दोवर बढ्ता काम पाइन्छ भन्नामा सन्देहै छैन.

यी सब कुरा देख्नाले दासत्वको चलन हटाए पछिलाई पनी यसै गरी बनियारेबाट घर-खेतको काम लिन पाइने हुनाले दु:ख होला भन्ने देखिंदैन. यतिको करियाहरुले गरेको कामलाई त्यतिका वनियारे कहाँ पाउन भनी कोही शङ्का गर्ने होलान्.तर तिनीहरुले यो बुझ्नु पर्दछ कि, ती अमलेख भइसकेका करियाहरु पनी पछि पछि बनियारे काम गर्ने हुनाले कसैलाई पनी वनियारेबाट हर्जा हुन शकोइन. फेरी दासत्वको लामो बन्धन तिनका टाउकाबाट हटे पछि, ति अत्यन्त धेरै काम गर्ने र दिने पनी हुन आउँनेछन्.

यस ठाउँमा अर्को विचार गर्नुपर्ने कुरा यो पनी छ कि, कुनै कुनै मालिकले आफ्नो जगा छुट्याई कमाएर खानू भनी करियालाई बाँडिदिने गरेकाले तिनीहरु त्यही कमाई आफूलाई पाल्दछन्. यस चलनमा र अघि भनिएका चलनमा संपत्ति-शासनको भनाइबाटविचार गरी हेर्दा धेरै फरक देखिदैन. किनभने, करियाहरुलाई त्यो जगा असल वनाई त्यसबाट धेरै उब्जनी बढाऊँ भन्ने विचारै रहँदैन. मालिकले आफ्नो जगा आफै कमाउँद उव्जनी धेरै बढ्ने र जगा पनी असल हुने हुन्छ भन्ने कुरा तिमीहरु लाई संझाइरहनुपर्दैन. यी सबै कुराको राम्री विचार गर्दा कुनै तरहवाट हिसाव गरे पनी करियाले गरेको काम भन्दा ज्यालादारीबाटै गरेको काम किफायत, सजिलो र असल छ भन्ने नै ठहर्न आउँनेछ.

यी कुरा सबै साँचा हुन् ता पनी कमारा कमारीलाई जोडी बाँधिदिए तिनीहरुबाट जन्मेका छोरा छोरीबाट पनी काम लिनपाइने हुनाले करियावाट हुने घटी कामको सापोनापो मिलिहाल्दछ भन्ने भनाइ कसैको होला; तर यो भनाइ ठीक होइन भन्ने अघि भनिएका कुराहरुबाट स्पष्टै देखिन आएकै छ. धेरै हुनैले मात्र असल हुने होइन, राजी खुसी सँग थोरैले गरेजती काम बेराजी धेरैवाट हुनशक्तैन. यो सिवाय छोरा छोरी तुल्याउनालाई पैल्हे कमारी यौटी चाहिने हुनाले त्यसलाई परेको मोल जति हो, सुरुको खर्च त्यही भइहाल्छ, त्यसले छोरो पाई भने बालकलाई काम दिन शक्ने १६ वर्षको सामर्थ्यवान् नभइ सम्म पाल्न वर्षेनि खर्च लागिहाल्छ, यो खर्चको जम्माजम्मी यसैसाथ गाभिइको फिरिस्त "क" मा देखाइएको हिसावले करिब ४०९ रुपैयाँ पुग्न आउँदो रहेछ. त्यसमा ठिटो कमाराले सानोतिनो हल्का काम गरिहाल्ने हुनाले त्यसलाई पाल्दा लाग्ने खर्च केही कसेरै राखेको छ. यो दाम कमाराको बच्चो पाल्नामा नलगाई सुरुमै शयकडा १० को ब्याजमा लगानी गर त्यसको आम्दानीले ज्याला बनीमा एक जना मानीस राख्नालाई चाहिने खर्च पुगी काम पनी करियाले गरे भन्दा दोवर लिनपाइने हुन्छ. अझ त्यसमा कमारीको मोल समेत राखी हिसाव गरे जम्मा करीब ११२३ रुपैयाँ हुँदो रहेछ. यसको हिसाब पनी त्यसै फिरिस्तमा देखाइएको छ. पहाड तिर त्यति रुपैयाँको पूँजीलाई निक्कै नै हो भन्नुपर्छ. शयकडा १६ देखि ३० सम्मको मुनाफा ब्याजको चलन चलिराखेको छ ता पनी अैन बमोजिम शयकडा १० मात्रको ब्याज राख्ता पनी सो ११२३।१० को जम्मा वस्न आउँदो रहेछ. साँच्ची भनूँ भने, यसरी मालिकहरुले करियामा लाउने आफ्नो धन लगानी गर्न लागे भने पहाड तरफ चलिरहेको चर्को ब्याजको दर क्रमै सँग घट्तै गई दुनियाँ रैतीको व्यवहारलाई धेरै नै सुविस्ता हुनजानेछ, लगानी गर्नेहरुलाई पनी हल्का व्याजमा दिएको सापटी हुनाले चर्को ब्याजको सापटी भन्दा सजिलै सँग असुल हुने होला. जहाँ त्यसो भयो उहाँ साउँ डुव्ने कम हुनगई फाइदै हुने हुन्छ, करिया राख्ताको नोक्सानी तिनका छोरा छोरी बेची पुर्न पाइने हुन्छ भनी कोही भन्दछन्. आमा बाबु सँग छोरा छोरीलाई छुट्याई बिक्री गर्ने कठोर कामलाई कस।तै निन्दा गरे पनी पुग्ने होइन. यस

चलनको सबै भन्दा ननिको कुरा नै यही हो. बिराना करियाहरुको बारेमा समेत यस्तो चलन साह्रै निर्धिन हो भन्नुपर्नेमा, पार अमलेख भए पछि आफै समानको हुने आफ्नै स्वदेशी भाइहरु माथीको यो चलनलाई के भन्नू?. त्यस्तो घटिया मतलबले करियामा गाम हाल्दा मालिकहरुलाई फाइदा पनी छैन. यसै साथको अर्को फिरिस्त." क"" ख" को कागज हेर्नू, त्यसबाट बालक कमाराहरुलाई ६ वर्ष उमेरको गराउनलाई लाग्ने खर्चको दाम राम्रो गरी लगानी गरे जेठोचाहिँलाई लाग्ने दामबाट करिब २९४ रुपैयाँ र, त्यस पछि जन्मेका बालकहरुलाई पाल्दा लाग्ने खर्चको दामबाट करिब ६२ रुपैयाँ हुनशक्तो रहेछ भन्ने देखिनेछ. यस हिसाबले यौटी कमारीबाट ६ छोरा छोरी जन्मे भने तिनीहरुलाई ६ वर्षको उमेर सम्म पाल्दा लाग्ने खर्चको रुपैयाँबाट होइशक्ने आम्दानीको हिसाबले ६ वर्षको बालकलाई जनही करिब ९८ रुपैयाँ पर्ने र, ८ बालक जन्मे भने जनही ८८ रुपैयाँ जति पर्दोरहेछ भन्ने पनी त्यसै फिरिस्तमा लेखिएको हिसाबबाट थाहा हुनेछ. ६ वर्षका करियाको अैन बमोजिमको मोल ३५ रुपैयाँ हो. अहिले भने झैं बालक कमारो पाल्दा लाग्ने खर्च लगानी गरेको पक्षमा त्यो भन्दा धेरै बढ्ता आम्दानी हुन शक्तछ, करियाका बालकहरु बेच्ने भन्ने अपबाद पनी उठाइरहनुपर्दैन. चल्तीका हिसावले बढी मोल पाइन्छ भनी भन्नेहरुले यौटा कुरा याद राख्नुपर्छ, मोल जति चर्को गरायो उति जरिया जन्माउने कमारी किन्ने खर्च पनी बढाएरै हिसाब गर्नुपर्ला. त्यसो गरिहेरेका पक्षमा पनी सो मोल वापतको अंक र अरू खर्चको दाम लगानी गरेमा हुने आमदानी बढी नै हुन आउँनेछ. करियाका छोरा छोरीको विक्रीबाट निस्तुक आमदानी होला वा होओइन भन्ने शंका रहेको आमदानी भन्दा, लगानीको आमदानी घटी हुने छैन. यो सिवाय कमारीवाट ६ अथवा ८ छोरा छोरी हुनन् वा होओइनन् भन्ने र,कमारी वाँझी नै रहली भन्ने पनी समभ्व रहेकै हुन्छ, फेरी जन्मेका बालकहरु विक्री हुने उमेर नपुग्दै धेरै जसो मर्ने पनी हुनन्,यस्तो परेमा कमारीका छोरा छोरीको विक्रीबाट आयस्ता होला भन्ने कुराको आशा पुग्नु त्यत्तिकै हुनजान्छ. लगानीमा फाइदा छ भनी यौटा दृष्टान्त सम्म यहाँ देखाइएको मात्र हो. फाइदा हुने उपायहरु अरु अरु पनी छन्.फलफुलको बगैचा लाउने, चौपाया वस्तुहरु पाली असल बच्चा झिक्ने, जमिनबाट असल उव्जा गराउने यस्ता अनेक हटौटीहरु छन्,यस्तै अरु अरु जुन काम गर्नाले फाइदा देख्छौं, सो गर्नाले वढ्तै फाइदा हुने हुने हुन्छ. त्यस्तो फाइदामा करिया राख्ने घटिया चलनको दोष पनी रहेको हुँदैन. काम काजका निमित्त होस् वा बेचबिखनलाई होस् करिया पाल्नाले फाइदा छ भन्ने समझ लिनु भूल हो, वास्तवमा त्यसबाट फाइदा छैन.

त्यति मात्र होइन. त्यो चलन राखिरहने जातिलाई नराम्रो गराउने यौटा अधर्मको चाल पनी सो करियाको चलनमा रहेको छ. कमारीबाट जन्मेको बालकको बाबु, मालिक वाहेक आफूसुखी मानिस भएमा, अैन बमोजिमको मोल तिरी त्यो बालकलाई अमलेख गराई लिन पाउँछ भन्ने अैन छ. आफ्नो देहबाट जन्मेका बालकलाई अमलेख गराउने मन बाबुले गर्न्यैछ भन्ने विचारले त्यो अैन बनेको हो. तर अप्सोस छ कि, त्यो अैनको मनसाय अझ सम्म पुग्न गएन. आफ्ना छोरा छोरी अमलेख गराओस् भने पनी सो गर्नाको हवीगत नभएको गरीब लोग्ने खोजिदिनाले तिनबाट जन्मेका बालक करियाको करियै रही आफूले बेचबिखन गर्न पाइने हुन्छ भन्ने क्षुद्रबुद्धिले कमारीलाई त्यस्तो लोग्ने खोजी दिने पनी कोही मालिकहरु गर्दा रहेछन्. मालिकबाटै जन्मेको बालक ता अैनले सरासर त्यसै पार भइहाल्दछ, आफुसुखीबाट जन्मेका बालकहरु पनी अमलेख हुन जाऊन् भन्ने सरकारको मन्साय यस्ता तरहले पुग्न नदिई कमारीहरुलाई वेश्याका चालमा लाग्नुपर्ने गराउँदा रहेछन्. यो बहुतै सरमको कुरा हो. अैनको मनसाय छल्नाका लागी त्यहाँ सम्मको छोटो बुद्धिमा लाग्ने मालिकका जहानहरुमा त्यस्ता कमारीहरु कस्तो आदर्श भई रहँदा हुन.

यस्ता भ्रष्टाचार द्वारा कमारीबाट छोरा छोरी झिकी बिक्री गरे ता पनी त्यसबाट मालिकलाई साँच्चिकै फाइदा हुने पनी होइन. वेश्या पाल्नामा र यसरी कमारी पाल्नामा भेद के रह्यो?. वेश्याको चलन रहन दिनु वा बढ्न दिनु ठीक होइन भनी सज्जनहरु भन्दैछन् भने, के यस्तो चाल सँग कमारी रहन दिनु ठीक होला?. बालक कमारा कमारीहरुलाई कलिलै उमेरमा बाबु आमा सँग बिछोड गराई अन्यत्र बेचिदिनु निर्धिनी चाल हो भने, यसरी कमारा कमारी पैदा गराउँनु झन् त्यो भन्दा बढ्ता निर्धिनी चाल होइन र?. यस्तो हुन लागे पछी कमारीबाट धेरै छोरा छोरी होऊन् भन्नाका लागी गाईलाई साँढे लाइ झैं कमारीलाई पनी जोडा फेरी फेरी दिने पनी कहिलेकाँही मालिकहरु गर्दा हुन् भन्नामा के आश्चार्य छ?. विचार गर, जुन मुलुकमा विवाहबन्धनलाईबहुतै पवित्र मानी जारिखत हुन गएमा साधुले जारलाई हदसेहद सम्मको कडा सजाय गर्न पाउने अैन छ भने, त्यस्तो मुलुकमा यस्तो घिन लाग्दो चलन कायम रहनु के सारै ठूलो खेद हुने कुरा होइन?. अक्सर मालिकैहरुले कमारीलाई राखी ढाकछोपका लागी अरुलाई सुम्पिदिने पनी गर्छन्. यस्ता चलनले मानिसको आचार कहाँ सम्म भ्रष्ट गराउँदो हो. यस्ता काममा लागेका पापीहरु माथी ईश्वरको कुदृष्टि रहने नै हुनाले त्यस्ताको वढिया कहिल्यै हुँदैन.

नराम्रोमा भित्तै सम्म पुऱ्याई यो कुरा गरियो. अब आर्को तर्फमा कति सम्म देखिन्छ सो पनी विचार गरिहालौं. कुनै मालिकहरु आफ्ना वाबु वाजेका नाममा बट्टा लाग्न जाला भनी वरु आफू तनाहा हुन गए पनी घरका कमारा कमारी पालिरहने हुन्छन्. पुस्तानपुस्तादेखि जहान वच्चा वढ्तै आएका आफ्ना करियाहरुलाई पनी पाल्न नशके नाकै गयो भन्छन्. कामलाई चाहिंदो भन्दा वढता भए ता पनी वढता जतिलाई घरवाहिर गरिदिंदा आफ्नो हुर्मतै गए जत्तिकै ठान्छन्. अझ झन् लोग्ने नभएका कमारीलाई जोडा बाँधिदिनालाई अरु अरु कमारा ल्याइदिनुपर्छ भन्ने पनी सम्झन्छन्. जगा जमीन धितो राखेर जहाँ यस्तो गर्न लाग्यो उहाँ खाने मानिस बढ्ने, खाने कुरा उब्जा हुने खेत बारी भने घट्ने भई, बढ्तो खर्च र घट्तो आम्दानीले सो धितो निखन्न शक्ने हुँदैनन्. क्रमै सँग ऋणमा डुवी घर खेत समेत हिडाउन लाग्दछन्. कमाइ गरी खा भनी आफ्नो केही जग्गा जमिन करियालाई बाँडिदिने बेला बखतमा मात्र तिनीहरुबाट काम लिने पनी कोही हुन्छन्. त्यस्तोमा चाहिने जति थामी बाँकी करियालाई पार गरिदिइ होइजाथ्यो. पाल्न नशकी छोड्यो भन्ने पर्न गई इज्जतमा वट्टा लाग्न जान्छ, हुर्मत रहदँन भन्ने फजूलको समक्ष लिई मुफतको बोझा उठाई कष्ट सहिरहनु अप्सोसकै कुरा हो. तर पनी यौटा कुरा के छ भने, त्यहाँ सम्म परिआए ता पनी आफ्नो करियाहरुलाई अन्यत्र बेचबिखन नगरी राख्नु मालिकको ठूलो दनाइ नै हो; दोपाया चौपाया पाले झैं करिया पाली तिनबाट बच्चा निकाली बेचबिखन गर्ने काम साह्रै तुच्छ सम्झी दयामायाको भावले करिया विक्री नगरी राख्ने तिनीहरुको दिल तारीफ लायकको हो नभनी रहन शर्किदैन.

करियालाई राख्ने चलनले कुनै कुनै मालिकमा रहेको विचारशक्तिको धारलाई मारी, रसीलो दयालाई समेत सुख्खा गराई, मानीसमा पशुतुल्य ब्यवहार गराउने गर्दो रहेछ भन्ने देखिन आउँछ. यस्तै पर्न आउँदा मालिकहरुले आफूमाथि गरेका अत्याचारको उजुर करियाहरुबाट बराबर पर्न आउन लागि रहेका छन्. आएका उजुरहरु मध्ये २।४ उजुर ता साँच्चिकै विचार गर्न लायकका देखिनाले दृष्तान्तका निमित्त तिनको यस ठाउमा बयान गर्न पनी अनुचित हुनेछैन.

यौटा मालिकले आफ्नी कमारीलाई पेट बोकाई त्यसका केही दिन पछी त्यो कामविशेषले बिदेश गएछ. उहाँबाट फर्केर आउँदा, उसले कमारीवाट बालक जन्म मरी पनी सक्यो भन्ने खवर सुनेछ. त्यसरी कमारीले आफ्नो मालिकबाट छोरा छोरी पाएपछि अैनका रोहले त्यो त्यसै अमलेख हुने र त्यसले केही

हक समेत पाउने हुन्थी, तर मालिकले त्यस कुराको विवेकै नगरी निर्दयी भई त्यसलाई आर्को कहाँ बेचिदिएछ. बेचिसके पछि पनी कहिलेकहीं त्यो मालिक त्यससंग जाने पनी गर्दो रहेछ. पछिवाट त्यस कहाँ जाने गर्ने पुराना मालिकले बेइमानी गरी, यो पोइल गई भन्ने कुरा गरी आर्को पोइ देखाइदिंदा. मालिकको बेइमानीले साह्रै चित्त दुखाई यस वारेमा इन्साफ पाऊँ भनी कराउन आएकी रहिछ. फेरी त्यस्तै आर्कोउजुर, पूर्व २ नम्वरबाट पनी आएको थियो. यौटा मालिककहाँ २ वर्षको काखको छोरा र ६ वर्षकी छोरी समेतका कमारा कमारी एक किसिम सँग आनन्दै मानी बसेका थिए ता पनी त्यो आनन्द धेरैदिनलाई टिक्न पाएनछ. किनभने, लोभ र लालचले गर्दा दयामाया नभएका मालिकले आफ्ना ती अनाथ करियाहरुमध्ये आमा र काखको छोरालाई एकातिर एउटाका हातमा र, वाबु र छोरालाई आर्कातिर आर्काका हातमा छुट्याई बेचि दिएछ. यो कस्तो काम!. करियालाई बेचेको भए पनी योंटा ठाउँमा बेचिदिएको भए त्यहाँ सम्म हुने थिएन. यिनीहरुलाई त छुट्टाछुट्टै गरी बेचिदिएकोले हृदयलाई साह्रै पीर पर्ने कुरा हुन आयो. यसरी जहान फोरी बेचिदिनु, मानो तिनीहरुको हृदयैलाई छियाछियापार्नु होओइन त?. हेर ! तिनीहरुलाई छुट्टिने बेलामा कस्तो भयोहोला? विचार गर त. अझ यस भन्दा पनी क्रूर काम भई करियाका उपरमा अन्याय भएको साह्रै मनमा गड्ने आर्को कुरा पनी तिमीहरुलाई सुनाउँछु.

यौटी कमारीका ७ छोरा छोरी भएका रहेछन्. तिनमा १ छोरी र ४ छोरा त्यसका मालिकले अघिगरै बेचिसकेको रहेछ. पछि फेरी मालिकले दूध पनी नछोडेकी काखकी ८ वर्षकी छोरीलाई समेत बिक्री गरिदिन आँटिछ र त्यो ववुरी कमारीले मालिकको पाउ परी हात जोरी रोए कराएकोले समेत केही हुन शकेनछ. आखिरमा निराश भई त्यो निक्सारी अड्डामा बिन्तीपत्र चढाउन आइछ. जबरदस्ती आफू सँग छोडाई अन्यत्र बेचिएका छोरा छोरीहरुको बिलौनाले त्यसलाई मुटू छेडिए जत्तिकै दु:ख भइराखेको थियो। "पुनस्को कमाइ र आफ्नो धर्म यस्तै रहेछ भनी धैर्‍य गरी आफू सँग रहेका वालकहरुको मुख हेरी चित्त थाम्न शकिनँ" भन्ने वेहोराको त्यसको विंतीपत्र रहेछ. यमदूतले पक्री लैजान लागेको प्यारो बालकलाई छोडाउनाका लागी आमा बाबुले ईश्वर सँग प्रार्थना गरे झैं, आफ्नो हर्ता कर्ता विधातास्वरुप भएका क्रूर काल जस्ता मालिकसँग रोई कराई पाउ परिछ. तर केही गर्दा पनी ढुंगा जस्तो कठोर त्यसका खसमको छाति पग्लन नशकी बिक्री खतम भइ हालेछ. विवेकहीन पशुलाई पनी झोक उठ्ने किसिमको मालिकको चालले विक्षिप्त जम्ती हुनगई राजा सबैका साजा बाबु जस्ता हुन् भनी आफ्नो मनको दु:ख पोख्न आएकी रहिछ. साधारण किसिमको अरु उजुर जस्तो त्यसको उजुर थिएन. खरीद विक्री गर्नेहरुलाई लिन पठाई तहकिकत गरी हेर्दा, त्यसले भनेको कुरा र गरेको उजुर सवै साँचो देखियो. त्यो सानो बालक परंभट्टा गरी बेचबिखन भइसकेको रहेछ." कमारी भए ता पनी यस्ती बबुरी अवला माथि के तिमीलाई दया लागेन? आफ्ना काखको बालक जबरजस्ति छुट्याइदिए अथवा अन्त लगी बेचिदिए, तिमीलाई र बालकका आमालाई कस्तो लाग्दो हो? यस्तो निर्दयी काम गरेकोमा सृष्टिकर्ता परमेश्वरका मुख्यांजी तिमीहरु के जवाब देऔला ?"भनी तिन सँग सोधियो. त्यसको जवावमा पहाडमा यस्तै चलन छ, अैनले गर्न नहुने पनी यो होइन भनी त्यो वेच्ने मालिक र किन्ने मानिसले विन्ति गरे. लौ हेर, यस्ता कुराको अर्थ के लाग्ने भयो.? यो चाल त्यस्तो अैन थामिराख्नाले दु:खी आमा वाबु छोरा छोरीहरुका चित्तले दिएको शरापको केही अंश हामीले पनी नव्यहोरी सुख पाइनेछैन. विक्री भएका करियाका हकवालाले अैन बमिजिमके माले तिरे अमलेख हुन पाइने अैन वमोजिम, यी बेचिएका करियाहरुका ज्यूमा परेका रुपैंया तिरी, ती दु:खियाहरुको हाड चोखो गरिदिने काम भयो.

यी मामिलाका कुराहरु चित्तमा साह्रै गैह्रो छापा लाग्ने किसिमका हुन्. यसबाट पहाड तिर त्यसरी मानिस खरीद बिक्री हुँदो रहेनछ भन्न भएन. एकपल्ट दाम हाली करिया किने पछी पुस्तानपस्ता बिते पनी तिनका सन्तान सबै करियै रहिरहन्छन्. तिनका ज्यू वा अरु अवस्थाको विचार नराखी जहान बच्चा सँग बिछोड गराई, केही चीज बस्तु झैं गरी जता धेरै मोल पाइयो उतै बिक्री गरी दिन पाउने हक मालिकको रहिरहेको हुन्छ. यो कस्तो अन्याय हो नभन्ने को होला?. यसलाई साँच्चिकै ठुलो अनर्थ होइन भनी कसले भन्ला .?करियाहरुका उपरमा हुने अन्यायको यथार्थ स्वरुप बाँधाहरुको कुराको विचार गर्दा स्पष्ट हुन आउँछ. करियाहरुको जस्तै गरी पहिले एक थैली रुपैयाँ दिएर ल्याएका बाँधाले मालिकको रुपैंयाँ तिर्न नशके सम्म लिनको काम गरिरहनुपर्छ, अथवा काम गरेका महिनाको मासिककट्टा हुँदै जान्छ. केही गरी रुपैयाँ चुक्ता गर्न नशकी बाँधा मर्‍यो वा भाग्यो भने त्यसका सन्तानलाई बाँधा तुल्याई राख्न पाइदैन. यौटाका ज्यूमा परेको थैलीबाट उसका पुस्तन्सम्मका सबै छोरा नातिपनातिहरु करियारुपी लामो जंजीरमा बांधिनुपर्ने यो कस्तो व्यवहार हो?. जैले सम्म पशुहरुमा झैं आफै समानको जीव माथि पनी हाम्रो हक छ भनी मानिसले भन्न पाउँने ठाउँ दिइराख्नेछौं, त्यहाँ सम्म यी कुचाल र कष्टहरु छुट्न शक्नेछैनन्. यसबाट सदाचारको नाश र संपत्तिको नुक्सानी मात्र हुने होइन कि, तरह वितरहको बिगार पनी हुन जानेछ.

आफूसुखीको जस्तो मन करियाको हुन नपाउने हुनाले तिनीहरुको आफ्नो मुलुकमा र घरबारमा समेत बलियो प्रेम बस्न नशक्ने कुरा अघि नै भनियो. जोई पोईमा र आमा वाबु छोरा छोरीमा रहने स्वाभाविक प्रेमको गाँठो बलियो भएन भने तिनीहरुको जिन्दगीको सार केही पनी रहेको हुन्न. आफूलाई जहान बच्चा सँग छुट्याई विचल्ली पारिनदिऊन् भन्ने वाहेक अरु ठुलो मन्सुवातिनीहरुलाई रहेको हुँदैन भन्ने कुराकोक र अरु कुराको समेत विस्तार पछि गरुँला. करियाको मन त्यस्तो हिसावको हुनाले, के हुनजान्छ भने, सानो तिनो कुरैमा पनी मालिक सँग चित्त बुझेन, अथवा केही कठिन परिआयो, वा मालिकले केही सताइदिए, अथवा कुल्ली काममा भर्ति गर्न मानिस खोजी हिड्ने धूर्तहरुले यी करियाहरुलाई सजिलै उपायले मालिक संग चिढाई लैजान शकिने देखि केही लोभ लालच देखाइदिए भने आफ्नो जन्मभूमि त्याग पनी यिनीहरु गाह्रो मान्दैनन्. त्यसरी करियाहरु आफू जान लाग्दा आफ्ना हेमखेमका अरुलाई पनी तानी लैजाने गर्छन्.२।४ एका ठाउँ, २।४ अर्को ठाउँबाट गर्दा मुलुकबाट बाहिर जाने मानिसको जम्मा निक्कै पुग्न जान्छ. जहाँ यौटा करिया बेचियो, उहाँ अरु करियाका मनमा, हामी पनी बेचिन्छौं कि भन्ने त्रास पसी मालिकको भर पत्यार मात्र छोड्ने हुन्छन्. बेचिएको करिया शके बेपत्ता भइहाल्ला, न भए पनी अघिको घरबारको प्रेम छुटाई त्यहाँको सम्वन्ध टुटाई नयाँ ठाउँ नयाँ मालिक कहाँ पठाए पछि त्यसले सवै कुरा अनौठो देख्न लाग्दछ. यस्तो चलनले हुने बिगार स्पष्टै छ. हिन्दूस्थानमा यती उती कमाउनेछौ भन्ने लोभ लालच देखाई कुल्ली कामका भर्ति गर्न लैजानेहरुका जालमा यसरी विछोड गराइएका विचरा सीधा सुधा करियाहरु सहजै पर्न जान्छन्. यस्ता यी भर्तिवालाहरुको बहुतै होसियारी राख्नुपर्छ. यिनीहरु कमिसन खानाका लागि आफ्ना स्वदेशी भाइ पनी नभनी बहकाई बिराना देशमा लगी दु:ख कष्टमा पार्न संकोच मान्दैनन् बुद्धि भएका आफूसुखी मानिसहरु ता त्यस्तो साखै मित्र जस्तो भई बाटो देखाउन आउने मानिस कस्तो हो को हो भनी सोधी बुझी हेर्ने हुनन्. त्यसो गर्दा आफूलाई झुक्याई लैजान खोज्ने मानिस यस्तो रहेछ भन्ने थाहा पाई बेलैमा उम्कन पाउने हुन्छन्. करियालाई त्यसरी सोधी बुझी रहने मौसर मिल्दैन. सोध बुझ पछि लाग्दाभाग्न आँटेको चाल मालिकले पाउनन्, उती नभए पनी शंका पर्न जाला भन्ने डरले आफ्नै बुझमा चल्नु परी मतलबीका जालमा पहिले फस्न जाने मात्र संझिदिए पुग्छ भन्ने करियालाई त्यती सानो

मन्सुवा पनी पुग्न नशक्ता तिनीहरु विरक्त भई मुलुक छाडी जाने हुँदा रहेछन्. एक पल्ट गए पछि गएको गयै हुन्छ, अथवा धेरै वर्ष आउनेछैनँ भन्ने यस्तो विचार गरेर तिनीहरु जाने हुन्छन्. आफूसुखी मानीसलाई त्यस्तो हुँदैन. तिनीहरु गएमा फर्की आउनाको आशा लिई गएका हुन्छन्, कदाचित गएको ठाउँमा केही आपत् पर्न गई कर बलैले रोकिए भने मात्र आउन शकोइनन्, नत्र त घरको बाटो लिन पाइहाल्दछन्.

भागी मुग्लान पस्ने करियाको दशाका कुरालाई भर्तिवालाले बाँधिदिएको धोखाको पट्टी, सेवानमा पुग्ने बित्तिकै खुल्नगई त्यसले त्यो भर्तिवालालाई राम्रो गरी देख्न र चिन्ह थाल्दछ. हाम्रा मुलुकका लडाका जातलाई अंग्रेजी फौजमा भर्ति गराउने लालच देखाई ल्याएको आशा पनी त्यत्तिकै रहन गई त्यहीं बिलाउँदछ. शके त्यो कोइलाखानी चियाबारी जस्ता कार्खानाहरुको कुल्ली काममा तानी लैजानालाई मानीस खोजी हिड्ने मानोग्राहै हुन् भने जस्ता मर्तिवालाहरुको हातमा समर्पण होइहाल्ला. कमारो भए, कोइला खानीका सुरुंगमा डल्लिनु परी जहाजी कैदी झैं भुक्तमानमा पर्न जाला. कमारी लगेका भए दुवै सरकारका अैनले आफ्नो वदमासी नपक्रिने गर्नालाई तिनीहरुलाई बेपत्ता गराइदिन्छन्. यस्ता तिनीहरु कुनै दिन पाइए भने पनी भर्तिवालाको कुकर्मले वेवारिसी भई अलपत्र परी गल्ली गल्ली घुम्न लागेकी अथवा अस्पतालमा पडिरहेकी फेलापर्ली. विचारा करियाहरु कह्राइको तेलमा परेको माछो उम्कन खोजी उफ्रँदा आगोमा परेर भुटिए झैं यौटा आपत्बाट बच्न खोजदा झन् थारी आर्को आपत्मा पर्न गई घरमा मालिकको पीर छल्न खोज्दा झन् कडा शासनामा पर्दा रहेछन् भन्ने देखिन्छ.

आसामको कोइलाखानीको कुल्लीकाममा लगाइराखेका नेपालीहरु साह्रै दु:खमा छन् भन्ने सुनियो. सरकारवाट मानीस पठाई बुझी हेर्दा, छोडून् भने पनी छोडी जान नशक्ने तुल्याई कमारो सरी सराइराखेका तिनीहरुको भयानक दुर्दशाको वृतान्त सवै साँचो देखिन आयो र मित्र वृटिश सरकारको मदत लिई तिनीहरुलाई त्यो वन्धनबाट छुटाई, आफ्ना मुलुकमा फर्की आउन खर्च वर्चको समेत वरबन्दोवस्त गरिदिने काम भयो. त्यसमा कोही ता तुरंत खुशी साथ फर्क आए. कोही "यो मौका छोपी जान हामी शक्तैनौं, माफ रहोस्, जान नपरोस् "भन्ने भए. यस्तो आश्चर्य र अप्सोसको कुरा गरेको कारण के रहेछ भनी बुझ्दा तिनीहरु करिया रहेछन्, फर्की आई मालिकका रीसको झोकमा पर्नु चाहीं बरु विरानै देशमा अनेकनै गरी कालक्षेपण गर्न पाऊँ यस्तै रहेछन् भन्ने बुझियो. ती करियाले र ती भन्दा अघि भागी गएका अरु करियाहरुले पनी, विदेशमा ३ वर्ष बसी आएका करियाले मालिकलाई अैन बमोजिमको मोल तिरे अमलेख हुनपाउँछ, १० वर्ष विताई आएको छ भने केही नतिरी त्यसै पनी अमलेख हुनजान्छ भन्ने बेहोरको १९७८ सालमा बनेको अैन थाहा नपाई, जन्मभर आफ्नो मुलुक र बन्धुवर्ग सँगबाट निकाला भइराखे जस्तो आफूलाई सम्झी अरु त्यहीं मुग्लानैमा पस्न पसन्द गर्दा रहेछन्.

जुनसुकै कारणले होस् आफ्ना मुलुकका मानिस वाहिर बसाँइ जानु जो हो सरकारवाट फिक्री लिनुपर्ने र दृष्टि दिनैपर्ने कुरा हुन्छ. ज्यादा बसाँइ जाने यौटा बाटो यही करियाको चलन हो. धेरै कमाइ हुने रोजगार मिल्छ कि भनी केही समयलाई घर छोडी आफू खुसीहरुको जानु भन्दा करियाहरुकोजानु ज्यादै नै घटिया हुन्छ. आफूसुखीहरु त्सरी आफ्नो भाग्यको खोजीमा हिंड्ने सयै मुलुकमा हुन्छन्. सो आउँदा या त भन, या नयाँ हटौटी, वा नयाँ हिवमतक काम, वा नयाँ इलम हासील गरी ल्याई आफ्नो मुलुकको बढीबढाउ गर्ने हुनजान्छन्.करियाको चलन जहाँ सम्म रहला उहाँसम्म छुट्न नशक्ने दु:ख पीरबाट उम्कनाका लागी तिनीहरु गएका हुन्छन्. आफू अमलेख हुन शके पनी, त्यसका निंती फर्की आइने हो तिनीहरु बीच दास दासीको अवस्थामा रहिरहेकै हुन्छन् भन्ने जाने बुझेको र, ती सबैलाई अमलेख गराउन खोज्नालाई पनी

परदेशमा वसी आफूले खआई लाई बचेको पूँजीले नपुग्ने हुँदा, अमलेख हुन पाउन भनी अघि भनेको अैनबाट फाइदा उठाउनु पट्टि तिनीहरुको मन गएको देखिंदैन. पछि साह्रै असजीलो पर्न नजाओस् भन्ने इच्छा छ भने, यसमा केहीनकेही बन्दोबस्त हुनुपर्ने भएको छ भनी सबैको राय मिल्न्यै कुरा हो. १८७२ सालमा मलाउँको किल्ला हाम्रा कव्जाबाट छुटे पछि अमरसिङ् थापाका साथमा रहेका फौजका जवानहरुबाट अंग्रेजले पहिला गोरखा पल्टन जमाएदेखि यसो, अंग्रेजी फौजमा नोकरी गर्नालाई वृटिश-गोरखा पल्टनका गल्लावालाहरुले, यस मुलुकक मानीस हिन्दुस्थानमा लैजाने गरेका छन्. तिनै गल्लाबालाको भान पारी, करिया वा आफूसुखी जो होस्, आफ्ना स्वदेशी भाइहरुलाई लगी कुल्ली काममा भर्ति गर्न मानीस खोजी हिंड्नेहरुका पँजामा पारिदिन संकोच नमान्ने, मुलुकका वैरी जस्ता दुष्टहरुको सवैले होसियारी राख्नुपर्छ. तिनीहरुले फसाई लगेका मानीसहरुले पाएका दु:ख कष्टको बयान जताततै सुनिएको हुनाले त्यस्तो भुक्तमानमा पर्नजानु भन्दा बरु घरै वसी खूब सँग जोतिई कमाइ गरी पाएको रुखासुखा नै कता हो कता धेरै बढिया हुन्छ भन्ने सम्झी, आफ्ना स्वदेशी भाइहरुमा प्रेम भएका र मुलुकको हित होस् भन्ने मन गरेका सबैले यस्ता कुराको जनाउ घर घरै दिदै रही, हाम्रा पहाडका सिधा सुधा मानीसहरुलाई भरसक त्यस्तो आपत्मा पर्न नदिने चेष्टा गर्नु पर्छ. फसाई लगिएकाहरु मध्ये जो आफूसुखी छन्, तिनीहरु वा मौका पाउनासाथ फुत्की दौडी घर फर्की आउँदा हाड र छाला मात्र बाँकी रहेको दुब्लो शरीरले हिन्दूस्थानमा पाएको भुक्तमानको सबैलाई राम्ररी जनाउ दिने हुन्छन्, तर बिचारा करियाहरु जति छन् आउन नशकी उतै रहेका रह्यै हुन जान्छन्.

कमारा कमारीहरु भागी विदेश लागिदिनाले मालिकलाई नोक्सानीको नोक्सानी र कठिनको कठिन पर्न जाने गर्छ. करियामा परेको दाम वा त्यसको मोल गुम्न जानाले नोक्सानी र तिनीहरुलाई सौंपिराखेको काम अलपत्र पारी जानाले कठिन पर्ने त्यसै होइहाल्ने भयो. यो चलन पहाड बाहेक अन्यत्र नहुनु पनी भाग्यै हो. यसो नहुँदो हो तकरिया भागी नाशी जाँदा मालिकलाई हुने आपत्ति जताततै हुने थियो. करिया मरे भागेमा मालिकका घरको र खेतीपातीको काममा अपठ्यारो बराबर पर्ने भइराखेको छ ता पनी पहाडमा चलन भइराखेको कमारा कमारी भएनन् भने साह्रै कठिन पर्नेछ भन्ने तर्कना गर्छन्, यो कसो हो?, खूब गौर विचार गरी हेर्नुपर्दछ; यदि त्यो कुरा साँचो भए, एक थरिको सव्य हुने काममा लाग्दा थोरै भए पनी आर्का थरीलाई संकष्टमा पार्ने दोष सरकारलाई लाग्ने हुन्छ. तर वास्तवमा त्यो कुरा ठीक देखिंदैन. किनभने, ठीक हिसाब सँग मालिकहरु र तिनका करियाहरुका नामासीको फेरिस्त अहिले खडा भइसकेको छ. त्यसबाट मालिकहरु १५७९१ जना र करियाहरु ५१५१९ रहेछन् भन्ने देखिन आउँछ. भर मुलुकका वासिन्दा जम्मा ५५७३७८८ हुनाले त्यस मध्ये ५५०६५५० अर्थात शयकडा ९९ न करिया, नत करियाका मालिक भएका देखिए. एक शयमा ९९ जनाको रोजिन्दाको काम विना करियाले चलिरहेकै छ भने अन्दाजी सयकडा चार आना भन्दा केही बढ्ता ठहर्न आएका करियाका मालिकहरुले कमारा कमारी भएनन् भने कठिन पर्छ, काम टकै अडिने हुन्छ भन्ने सम्झनु गजबै हो. दासत्वको चलन हराउनासाथ दास दासी भइरहेका मानिसै बेपत्ता हुनन् भन्ने डर मालिकहरुको हो कि?, यस्तो फजुल कुराले हँस्सी मात्र गराउँछ. हो, अरु देशबाट जबरजस्ती सँग पक्री ल्याई करिया तुल्याई राख्ने वेष्टईण्डिज, मारिसस् र आफ्रिका द्वीपका टापूहरुमा रहेका मालिकहरुले भए त्यस्तो शंका मान्नु मुनासिव पर्थ्यो. अझ त्यही पनी त अश्रलेख भएका करियाहरु आफ्नो घर नफर्की ज्यालादारी काम दिई बसेका देखिन्छन् भने, हाम्रो यहाँ अ ैले भएका करिया हामी मध्यकै मानीस हुनाले तिनीहरु दास दासी भइरहेनन् भन्दैमा काम नाशिन्छ भन्ने डर मान्नु

किन?. अरु मुलुकमा गई धेरै जगा जमिन लिई खेतीपातीमा लागेका यूरोपका कोठिवालाहरु र करियाका मालिक भई रहेका अरवीहरुलाई हुँदोहो त, तिनीहरुले धेरै विदेशी करिया ल्याई राखे हुनाले जम्माका जम्मै करिया सबै उठी जानन् कि भन्ने डर लिनुपर्ने कारण थियो. एक लाख भन्दा पनि कम आफूसुखी मानीस भएको जंजीवारमा अन्दाजी दुइ लाख करियाहरु थिये, वेष्टइण्डिजमा करियाको संख्या सात लाख जती पुगेको थियो, ती करियाहरु आफ्ना कुस्तान मालिकहरुको आचरणदेखि कत्ति पनी राजी खुशि थिएनन्. यसरी त्यतिकसा करियाहरुले धेरै जना आवाद गरिराखेकोमा सिनीहरुले एकदम छाडी गए आर्को सट्टा राख्न नशकिने हुनाले तिनका मालिकहरुलाई त्यस कुराको डर त्रास रहनैपर्ने थियो ता पनी आखीरमा तिनीहरुले समेत अमलेख गराई काम चलाए भने, हाम्रा करिया जो जति छन् ती यहीं जन्मेका, कुल कुटुम्व भनी यहीं भएका र, आफ्नो मुलुकमा रही घरखेतीको काम लगाइएका हुनाले त्यस्तो डर त्रासको ठाउँ नै देखिंदैन.

करियाहरु अमलेख हुन जानाले साधारण कामहरु ता केही बाधा नपरी चलिहाल्लान्, विशेष कुनै कुनै काममा बने साह्रै अपठ्यारो पर्न जाने हुन्छ; अर्थात घर गृहस्थीमा करियाले गर्ने काम एकदम अड्कने; विवाह व्रतबन्धहरुमा अहिलेकलश करियाले बोकिआएको र, डोली बोक्ने काम पनी तिनैले गर्ने गरेका हुनाले ती अमलेख भए पछि आफ्नो अघिको अवस्था संझआउने काम अर्थात करियाले गर्ने किसिमका कामहरु नगर्ने हुनजाने हुन्छन् कि भन्ने कसै कसैको भनाइ होला. अरु मुलुकका करियाका मालिकहरुले पनी यस्तै किसिमका तर्कना गरी अघि बाधा देखाएका थिए. तर, आखिर दासत्वको चलन बन्द भए पछि ती बाधा तर्कनाका कुराहरु वास्तवमा केही ठहर्न आएनन्. यस्तो तर्कनाको कुरा झट्ट हेर्दा हो कि भने झैं पर्दछ, तर सांच्चिकै व्यवहारमा राम्रो गरी ठहर्न नशक्ने हुन्छ. अमलेख भएका करियाले कामै गरी जीविका गर्नुपर्छ; ज्याला मजुरी पाए पछि गर्छौं गर्दौनौं भनी रहोइनन्. वास्तवमा ज्याला मजुरीले निर्वाह गर्नुपर्नेहरुले जीविका चलाउने कमाइको काम पाए पछि गर्दैनौं भन्नै शक्तैनन्. भिन्न भिन्न जात वर्णलाई भिन्न भिन्न वृत्ति तोकिएकोमा अघि कुनै भखत बहुतै कडाइ थियो, समयले गर्दा त्यसमा धेरै फरक भइसकेको छ. घर गृहस्थीमा निर्वाह चलाउनु परेकोले त्यस्तो हेरफेर हुन गएको हो. जुन जातलाई जुन वृत्ति तोकिएको छ, त्यो छाडी अर्को वृत्तिमा लाग्ने वित्तिकै, अघिको बेलामा झट्ट सवैको दृष्टि परिहाल्थ्यो. अव र वृत्तिमा यत्तिको फरक फैलिसकेको छ कि, त्यसको विशेष चर्चा हुन छोडिसकेको छ. हिन्दूस्थान तिर धेरै ठाउँमा ब्राह्मणहरु आफ्नै हातले वरावर खेती गर्दछन्.तीर्थ जाँदा तिमीहरु धेरै जनाले वद्रीनाथको धाम पनी गरेका होलाऊ. उहाँ हाम्रै जस्ता पहाडमा वस्ने कुमाउँ गढवालका उपल्लो जातका तागाधारीहरुले, भरिया भई भारी वोक्ने र डोले भई डोली वोक्ने गरेको देखिहालेकै होलाऊ. आपत्कालमा त्यसो गरेकोमा दोष छैन भन्ने धर्मशास्त्रको वचन छ. यो कलियुगलाई सँधै आपत्कालै हो भने पनी हुन्छ. इमान नडगाई धर्म सम्झी गरेको कामयोग्यै शम्झिहालिनाले मानहानि र आचारभ्रष्ट हुने हुन जाँदैन. जीवनवृत्तिका लागि केही इलम रोजगार कसैले गर्‍यो भन्दैमा, त्यसले फसादमा पर्न नपरोस्, त्यसमा कोजानि कोही जिद्दीवाल जातवर्गी निस्की गडवड मचाउला भन्नाका खातिर त्यस्ताले मनपरी गर्न नपाउने ऐन पनी वनेकै छ. इलम भनेको जात जातको हुँदैन, इमान नडगाई धर्म थामी जसले जे इलम रोजगार गरे पनी गर्न हुँदैन भनी अर्काका जीविकाको बाटो रोकिदिन हुँदैन, यो जातले यस्तो रोजगार गर्‍यो भनी भात पानी काढ्न हुँदैन भन्ने ऐनहरु बनेका हुनाले बाधा पार्नेहरुले मनपरी अरुलाई सताउन नपाउने तिनै ऐनबाट भइराखेकै छ. पहाडमा ज्यापू कसाहीहरु पाइँदैनन्. तर कुनै ठाउँमा वरामु भोटे, कुनै ठाउँमा पारे धर्तीहरु र अरु यस्ता धेरै जातहरु छँदैछन्. काम अड्कला भन्ने तर्कनाको हकमा, यो कुराको विचारलाई सेन्सस फारमबाट कुनै कुनै

जिल्लाको तेरीज झिकी हेरियो. त्यसबाट झन्डै सबै ठाउँमा ज्याला मजुरीमा काम लाउन पाइने आफुसुखी मानीसहरु प्रशस्त भएको देखिन आउँछ.

हाम्रो यहाँ चलेको जस्तो कमारा कमारीको चलन कुनै बखतमा हिन्दूस्थानमा, मलया प्रायद्वीपमा र, पेर्‍याक इत्यादि अरु ठाउँमा पनी थियो. त्यहाँ यो चलन बन्द हुँदा कुनै पसाद अप्ठ्यारा परेको कुरा इतिहासमा लेखिएको र सुनिएको पनी छैन. पूर्व पश्चिम हाम्रो साँध जोरिएका पहाडहरुमा पनी अघी ठीक हाम्रै जस्तो करिया राख्ने चलन थियो. त्यो चलन लोप भएदेखि ती ठाउँका मानिसहरुलाई सुविस्तै भएको देखिन्छ. तसर्थ हाम्रै जस्तो मुलुकको अवस्थाको विचार र सामान्य विचारको हिसावले पनी, दासत्वको चलन लोप हुनजानाले करियाका मालिकहरुले अनुमान तर्कना गरे झैं अप्ठ्यारो र कठिन पर्नजाला भने जस्तो देखिन आउँदैन. यदि यो चलन बढिया हुँदोहो त त्यसलाई उडाउनका निमित्त भए गरेका उद्योग सबै निष्फल भई, यस बखत सवै ठाउँमा रहिरहनु पर्दथ्यो. धेरै मुलुकले यो चलन खारिज गरिसकेका छन्. तिनीहरुले अबुझ भई त्यसो गरेका हुन् भन्नु ता आफै मूर्ख बन्नु जस्तो हुन्छ. दुनियाँ भर सबै ठाउँमा सुफल भइराखेकै काम हामीले गरी नहुने भन्ने शंका लिनु ता आफूले आफैलाई हामी छोटा हौं भनी सही थापे जस्तो हुन जानेछ. वाहिरका कसैले आफूलाई त्यसरी होच्याई केही भने तिमीलाई कत्तिको झोक चल्ला?. जंगलीहरुको वस्ति भएको ओविसिनिया जस्तो सानो मुलुकले पनी करियाको चलन नमान्ने अैन हालै वनासकेको छ भने, त्यस्तो मुलुक लगायत सारा दुनियाँले तुच्छ गरेको देख्ता देख्तै सुन्दा सुन्दै पनी, यो चलन हामीले राखिरहनु उचित हो भन्न के शकिएला .?आफैं मध्यका एकथरी मानिसलाई सदासर्वदा अनर्थमा पारी राखिछोड्नु त साह्रै अन्याय हो भनी के तिम्रो अन्त:करणले भन्दो होओइन .?

अव मालिकहरु कति किसिमका हुँदा रहेछन् भनी केही गैह्रो विचार गरी मोटा मोटी तबर सँग छुट्याई हेर्दा तीन थरीका देखिन्छन्:-

१- एकथरी-घरको इज्जत आवरु जाला भनी नोक्सानी सहीकन पनी वाबु वराज्यूका पालादेखिका करियालाई पालिराख्ने हुँदा रहेछन्. मानिस बेची धन लिनु धिक्कार हो; रुप, ज्ञान, सुख र दु:खको बोध जस्तो हामीलाई छ उस्तै भएका ती पनी ईश्वरले रचना गरेका हामी जस्तै मानिस हुन्, खाली अभागले गर्दा सदासर्वदाको करिया भई रहनुपर्ने योनिमा पर्न गएका मात्र हुन् भन्ने दयामायको ख्यालले आफ्ना करियाहरुलाई छोरा छोरी जत्तिकै सँझी राख्ने हुन्छन्. तिनीहरुको विवाह गरिदिने, छोरा छोरी र वुढावुढी वाबु आमाहरुको याद विचार गर्नालाई बराबर सहायता पनी दिने गर्छन्. हेर, यस्ता मालिकहरुका मनमा यो दासत्वको चलन मूलैदेखि नै घटिया हो भन्ने पार्नालाई कत्ति पनी बेर लाग्दैन. यस्तो बढिया मनसायको काममा आफ्ना करियाहरुलाई पार गरिदिन पहिले यिनीहरु नै अगाडी सर्ने हुनेछन्.करियाहरुको मोहवत मालिक-मा बसेको हुन्छ. त्यसो हुनाले करियालाई पार गरिदिंदा अपठ्यारो पर्न जाला कि भन्ने डर तिनीहरुलाई केही हुँदैन. अहिल्यै पनी कहीं कहीं नामैसम्मका मात्र करिया भइराखेकाहरु छन् भने त्यस्ता करियालाई आफूसुखी नगरिदिनू किन .?यस्ता धेरै जना खसमहरु अग्रसर भई आफूले गरी देखाई अरुलाई दृष्टान्त जस्तो भइदिई, यस्तो काममा चाहिने हारगुहारको वाटो लगाइदिनेछन् भन्ने ठुलो आशा सरकारलाई छ. सरकारले तिनीहरुको बहुतै भर मानेका र त्यसमा निराश हुनुपर्ने छैन भन्ने आशा पनी राखिरहेका छन्.

२- कामै लिनाको मतलबले मात्र करिया पाल्ने दोस्रा थरी मालिक हुन्छन्. करियाहरु अमलेख हुनगए भने, पछिलाई के कसो हुनेहो भन्ने डर तिनीहरुलाई होला. सके ती मालिकहरु घरको र खेतीपातीको काम सबै करियाको भरमा छोडी आफू अलग्गै वसेका हुनन्; तर तिनीहरुले पनी आफूसुखीवाटै काम लिने

गर्नाले फाइदा छ, काम गर्नेहरु पाइयोइनन् भन्ने शंका बलियो देखिंदैन, किन भने, काम नगर्ने गर्दा तिनलाई जीविका चलाउनै कठिन पर्ने हुनजान्छ भनी सम्झाउने कोशीश अघि नै गरिसकिएको छ. यी मालिकहरुले मानेका शंकाको पूरा तवर सँग विचार राखिदिनुपर्छ भन्ने राय पनी सरकारको छ. यसो काम काज नअड्की चल्ने, उसो करियाहरुको गति पनी सुध्रनजाने, कुनै वेस तवरको सल्लाह तिनीहरुबाट पाए खुसी साथ त्यस कुराको पनी सरकारबाट विचार रहनेछ. यो दासत्वको चलन लोप गराउनामा यी मालिकहरु अग्रसर भई, सरकारलाई हारगुहार गरिदिनन् भन्ने आशा जो छ, के त्यो नपुग्ने होला त .? तिनीहरुको सम्मति जता ढल्क्यो उतै ढल्की तय हुने कुरा रहेको छ भने, के करियाहरुको वर्खिलाफ सम्मति दिने निष्ठुर छाती तिनीहरुको होला त?, किमार्थ हुनेछैन भन्ने आशा भरोशा हामीलाई छ.

३- मालिकहरुमा बाँकी अब अर्को एक थरी रह्यो. पोई सँग जोईलाई र, छोराछोरी सँग आमावाबुलाई छुटयाइदिन पनी संकोच नमान्ने, अैन छल्नाका लागी अधम चालमा लाग्न रत्तिभर गाह्रो नठान्ने, ईश्वरले पनी सहिनशक्ने, आमावाबु छोराछोरीको कठोर आँशुले व्याप्त भइराखेको काम गरी धन कमाउने आशाले करिया पाली बेचविखन गरी हिंड्ने किसिमका मालिक यी हुन्. यो चलनमा सवै भन्दा घिन लाग्दो र सुन्दै पनी साह्रै मन फाट्ने कुरा नै यही छ. सभ्यता पाएका सारा संसारले यो चलनलाई कत्तिको ननिको मान्ने हुँदा रहेछन् भन्ने यो कुरा त परै रहोस्. त्यस्तो चलन राखिरहनेहरु सँग मित्रताको व्यवहार गर्न पनी तिनीहरु गाह्रो मान्दा रहेछन्. यस्तो चलन भएका जातिलाई सभ्य कोही भन्दैनन्. यो अनर्थको चलन हो भन्ने कुरा परै रहोस्, भागी विदेश लाग्ने करियाहरु बढ्दै जानाले मुलुक र सरकारलाई हानि छ भन्ने कुरा पनी एकातिर रहोस्, सभ्यसंसारले के भन्ने हुन् भन्ने कुराको मात्र विचार राखे पनी सभ्यताको युग भनी कहलाइएको यो बेलामा, उन्नति तिर लागेका कौनै सरकारलाई पनी अरु मुलुकहरुका मुख्यांजी आफ्नो मर्यादा कायम राख्ना निमित्त गर्नुपर्ने उपाये तुरुन्त गरिहाल्नुपर्छ भन्ने नगराइरहेदैन. आफ्नो मुलुकको नाममा अभिमान गर्ने देशभक्त गैह्र प्रजापाणिहरुले सरकारलाई यस काममा आड भरोसा दिनन् भन्ने बहुतै ठुलो उमेद छ.

शुद्ध चित्त भएका सबैले यो दासत्वको चलन साह्रै खराब हो भन्दछन्.अघिदेखि नै सरकारले यो बेस गरी संझेका थिए. संवत् १८९६ सालमा चार वर्ण छत्तिसै जातले मर्दाना जनाना वा बालक कसैलाई मासी करियातुल्याउन हुँदैन नतुल्याउनू भन्ने वेहोराको लालमोहर बहिगएको रहेछ. यति गरे पछि मुहानै शुक्न गए जस्तो भई करिया आफै घट्तै गई नामेट हुनजानेछ भन्ने सो सनदको आशय साफै देखिन्छ. यही कुराको अैन बनी उस बेलादेखिका सरकारहरुबाट बराबर पुष्ट्याँइ पाउँदै आइराखेको छ. पछिपछिका अैन करियाहरुको दशा सुधार्नाका निमित्त वनेका हुनाले आफूसुखीहरुका उपर जुन जुन कुरा बिजाइँ बिद्युतका ठहरिन आउँदथे ती सबै करियाका उपरमा पनी लाग्ने हुनगए. करिया भागी नयाँमुलुक मोरङ् इत्यादि ठाउँमा गइरहेकालाई मालिकले धरपकड गर्न र कज्याउन पाउँदैन भन्ने अैनहरु, ती जगाहरुमा वस्ति वसाई गुल्जार गराउने मन्सायले पनी बनेका थिए.

भागी मुग्लान गई बसेका करियाका वारेको, करियाको खरिद बिक्री रोक्ने मतलबको र, करियाहरुको पनी आफ्नो धन माल हुन शक्तछभन्ने बारेका अैनहरु भएका कुराको केही संक्षेप अघि नै भइसकेको छ; तर यी अैनहरु उस्तो काम लागेका देखिएनन्. किन भने, केही अघि सम्म अैनका कितावहरु अड्डाखालहरुमै मात्र रहन्थे, त्यसमा लेखिएका कुरा जान्ने थाहा पाउने थोरै मात्र हुन्थे, अहिले त्यस्तो छैन. विद्याको प्रचार हुँदै गएकोले र अैनको किताव सबैले पाउन शक्ने हुन गएकोले, करियाहरुले पनि आफ्नो हक यति

कुरामा छ भन्ने चाँडै नै थाहा पाउँनेछन्. अैनले मिल्ने फाइदा खोज्न पट्टी करियाहरु लागे भने आफूसुखी पनी हुन शक्नेछन्. मोरङ नयाँ मुलुकका ठाउँको आवहबा केही वर्ष अघि, जस्तो खराब थियो, अहिले त्यस्तो छैन. स्कूल पाठशालाहरु वरावर थपिंदै गएकोले यता उतिको हाल जान्ने बुझ्नेहरु झन् झन् बढ्दै आएका छन्. यसै अर्थले अव करिया आफूसुखी गराइएनन् भने ढिलो चाँडो मात्र हो आफैले बाटो खोजी परिणाममा आफूसुखी अवश्य नभइ रहनेछैनन्. रोकेर नरोकिने कुराको अघिवाट विचार राख्ता नुक्सानी जोगिन्छ भने त्यसो नगर्नु किन .?सरकारबाट अहिले जो वक्सन लागेको छ त्यो नलिनु किन .? नभइनछाड्ने कुरालाई आफूले सत्कर्म नै गरेको जस्तो गरी आफै मध्यका एकाउन्न हजार मानिसले जय होस् भन्ने किन नगराउनु .?स्वदेशको प्रेम देखिने र लोकको हित हुने यस्तो आफ्नो देशमा हुनलागेको उद्योगमा अगुवा बनी यश किन नकमाउनु .?तिमीहरु बुद्धिमान् छौ, तिमीहरुले पछि सम्म हेरी पर्न आउने दु:खको विचार राखी अघिबाटै त्यसलाई हटाउने उद्योग गर्नु असल छ. बन्धनमा परेका करियाका उपर सरकारको दयामायाको नजर भएको र आज सम्म गरिएको उद्योग सफल भएको छैन ता पनी सरकारवाट उपाय हुँदै रहेको कुरा तिनै अैनबाट खुलासा देखिन्छ; तर दासत्वको यो चलन रहिरहनाको जवाफदेही जत्तिको करियाका मालिकहरुमा रहेको छ, उत्तिकै सरकारमा पनी रहेको भनी हामी भन्न शक्तैनौं.

करियाको संख्या कम भए ता पनी सबै दुनियालाई दु:ख हुन्छ भन्ने नचाहिने उपशंकाले होस् वा, गरुँ की नगरुँ भन्ने दोधारले होस्, अथवा करियाको मोल दिनालाई धेरै रुँपैया खर्च गर्ने इच्छा नभएर होस्, अघि सरकारबाट आधाबुधो मात्र चित्त दिएकोले काम हुनशकेको थिएन. संसारका अरु सभ्य जाति सँग हामीहरुको हेलमेल वढ्दै गई उनको असल विचारको असर (नैतिक बल) हामीमा धेरै नै वढ्दै आइरहेकोले बखत अनुसार सुहाउँदो हिसाब सँग यस कुरामा चल्नालाई हामीले उद्योग गर्नुपर्ने हुन आयो.

सती पोल्ने डर लाग्दो चलन अघि थियो. यो चलन बन्द गर्नु हुँदैन भन्नेहरु कोही कोही थिए ता पनी १९७७ साल आषाढ २५ गते बृहस्पति बारका दिन अैन बनी एकदम वन्द गराइएको तिमीहरुलाई यादै होला. अझ यो सतीको चलनता हाम्रो धर्म मजहब सँग धेरै संवन्ध रहेको कुरा हो. बन्द गर्न ठीक हुँदैन भन्ने थोरै मानीसले शंका गरे जस्तै अ◌ैले त्यसबाट कुन कुराको बेठीक देखिन आयो .?घर खेत जीव जन्तु पशु सम्पत्तिहरुमा जस्तो हक छ उस्तै, आफूसरीकै मनुष्यमा हक दिलाउने यो दासत्वको चलन अन्याय र अपवित्रताको जगमा खडा भएको हो भन्ने चैतन्य चोला पाएका मनुष्यले जानेकै छन्. कस्तै असल बरबन्दोबस्त भए पनी यसमा एक ज्यू जस्तो भएरहेको बिगार र पापहरु यस चलनबाट छुट्टिन शक्तैन भन्ने संझिएकै छ. फेरी करियाहरु र उनका मालिकको समेत आचारहरु दिनदिनै झन् झन् अधोगतिमा डुब्दै जान लागिरहेका छन्, अझ यति मात्र होइन की, स्वछ भइरहेको आफ्ना जातिको शुभ कीर्तिमा यो चलन कालो दाग जस्तो भइरहेको छ भन्ने पनी हामीले बुझेकै छौं. यस्तो जानी बुझिकन पनी सरकार भए, तिमी हामी भयौं, सवैले यसमा जति दिनु सहनुपर्छ दिई सहीकन पनी यो चलन हटाउने पूरा उद्योग नगरी रहनु के बेस हो .?करिया अमलेख हुनजानाले केही थोरै बाधा परे पनी वहुतै थोरै मानीसलाई मात्र पर्ने होला भन्ने सेन्ससको फारामबाट देखिएकोले सारा मानिसलाई कठिन पर्न जान्छ भन्ने शंकै लिनु परेन. एक शयमा ९९ जना हाम्रा मानीसहरु बिना करियाले अहिल्यै पनी रहेकै छन्, दार्जलिङ् अल्मोडा र अरू आसपासका पहाडमा हामी जसरी रहेका छौं उस्तै हिसाव सँग रहेका हाम्रा आफ्नै मानिसहरुले पनी विना करियाले निर्वाह चलाइआएकै छन्, अघि असभ्यमा गनिएका मुलुकहरुमा पनी यो चलन उठिसक्यो, हामी मात्र यस कुरीतिको फन्दामा फसिरहेका छौं, यी सवै कुराको बिचार राखी हाम्रा मुलुकका असल

ठुला ठालुका पनी प्रतिनिधि जस्ता भई यो भारादारीमा सामेल भएका तिमी सवैले एक मुख भई यो निष्ठुर असभ्य दुराचार र वेकामको चलन वन्द गर्ने सम्मति दिनेछौ भन्ने ठुलो आशा छ.

तिमीहरु सबैको संमति भए यो चलन एकदम नामेटै हुन शक्ने हुनाले, त्यसै होस् भन्ने राय तिमीहरुको पनी हुनेछ भन्ने हामीलाई बहुतै ठुलो आशालागेको छ. कौनै मुलुकमा पनी रहन अयोग्य भएको साह्रै निर्धिन यो चलन रहनाले मनुष्यका मन बुद्धिमा विलकूल विरोध खाने भइरहेको छ. यस अर्थले मालिकहरुलाई पनी नोक्सानी नपर्ने, घर गृहस्थका काम काजमा पनी भरसख बाधा नखाने हिसाव सँग तपसिल बमोजिमका कुराहरु तिमीहरुको राय लिनाका निमित्त देखाएको छु. यसमा मालिक करिया दुवैलाई मडक नपरी यो काम सफल गराउने अर्को कुनै असल उपाय तिमीहरुले देखेका छौ भने त्यो पनी जाहेर गर.

तपसील.

१- सबैका सल्लाहले शकेसम्मको नगीचको तारिख तोकी त्यसदिनदेखि सारा नेपाल राज्यभरमा कमारा कमारीको चलन नामेट मराउन अैन बनाउने.

२- करियाहरुको नामासि फिरिस्त खडा भएकोमा, दर्ता भई मालिकको दाबा पुग्ने प्रमाण परिवन्धले ठहर्न आए जति गैह्र करियालाई अमलेख गराउन अैन वमोजिम लाग्ने मोल, मालिकहरुलाई दिने वन्दोवस्त गर्ने.

३- तोकिएको दिनदेखि अमलेख भएका करियाहरुले आफ्ना आफ्ना मालिक सँग ७ वर्ष सम्म रही काम दिने अर्थात करियाहरुले मालिकका निमित्त काम गर्न करै लाग्ने, त्यसको सट्टामा मालिके तिनीहरुलाई साविक वमोजिम खान लाउन दिई राख्ने.

यो तजबीजले मालिकको दाबा लाग्ने ठहरे जति गैह्र करियालाई पर्ने अैन वमोजिमको मोल दिने मन सरकारको छ भन्ने र करियाहरु सवै एकैचोटी अमलेख भएका मितिदेखि ७ वर्षसम्म ती अमलेख भएका करियाहरुले विना तलव अघि भने बमोजिम आफ्ना मालिक सँग रही काम दिइरहने हुनाले त्यसवाट मालिकहरुलाई थप फाइदा मिल्नेहुन्छ भन्ने बुझिहाल्नैछौ. सो मोल बापत आएको दाम शयकडा १० को सरल व्याजमा लगाई वर्षेनी आएको ब्याज सावामा थपी लगानी गर्दै गरे ७ वर्षमा पुगनपुग दोबर भइसक्तछ. चल्ती दर शयकडा १६ मा लगानी गरे करिब तेबर जती हुनजान्छ. अमलेखभएक ती करियाहरु त्यो ७ वर्ष सम्म अघिकै सरह आफ्ना मालिककहाँ रहने हुनाले उतिञ्याल सम्म क्रमैले ज्यालादारबाट काम लिने रीतमा सरासर चल्नालाई मालिकलाई यो ७ वर्षको समय प्रशस्त हुनेछ. अमलेख भएका करियाहरुलाई पनी आफ्नो नयाँ स्थितिमा बानी पर्दै जानेछ. ज्याला मजुरीको दर क्रमै सँग आफसेआफ ठिक ठाउँमा आउँनेछ. तसरी अमलेख भएका करियाले आफूसुखीले कामदिए सरह ७ वर्ष काम दिइसके पछि त्यही काम गर्नामा कोही नामञ्जुरी गर्ने होओइनन्,भइहाले भने पनी आसपासमा ज्याला मजुरी गरी बस्ने हुनजानन्. वास्तवको कुरा क्या हो भने त्यो ७वर्ष मालिकहरुले विचारपुर्याई काम गर्दै गइ करियालाई खान लाउन दिंदा लाग्ने खर्च क्रमै सँग ज्याला मजुरीमा लाउने गर्दै गए भने करियाबाट हुने गरेको काम ज्याला दर्माहादारीबाट सरासर चली करिया नभए कठिन पर्न आउला कि भन्ने खाली मनै मनको शंका धेरै त्यसै अवश्य विलाउन जानेछ.

सबै करियालाई एकैचोटी अमलेख गर्दा करियाहरु माथि मालिकको हक र तिनी माथीको दावाका बारेमा झगडा उठ्ने सम्भवको बिचार हामीले राख्नुपर्छ. कोही अन्यायमा नपरुन्, सवैले न्याय पाऊन्

भन्नाका निमित्त यस्तो सुभा शंका केही परिआयो, अथवा करिया हो होइन भन्ने कुराको मालिक करियाको झगडा पर्‍यो भने, सरकारवाट दुवै थरीलाई आफ्नो हक साबित गर्न पाउने मौका हरतरहबाट मिल्ने वन्दोवस्त हुनेछ. त्यस्तोमा अघि खडा भएको नामासी फिरिस्तमा दर्ता नभएकोलाई मेरो करिया भनी कसैले भनेको पक्षमा, त्यो कुरा साँचो हो के भन्ने सुभा शंका नभइरहनेछैन. यसमा काम थालिनेभए पछि सवै कराको विचार राखी, भरसख कसैलाई दु:ख पीर नपर्ने र काम पनी चाँडो तय हुने, हिसाब सँग आँज बुझ पर्ने अफिसरहरुका नाममा सवाल सनद हुनेछ.

करियाका मोलको हकमा अैन बमोजिमको मोल पक्रनु मै बेस देखिन्छ. अरु ठाउँमा अघि करियाको चलन छँदा, अरु जिन्सीमाल सरह करियाहरुको पनी वजारै लागी बेचबिखन हुने चलन हुनाले मोल पनी यति भन्ने थाहा हुन्थ्यो. यहाँ त्यस्तो करियाको बजार लाग्ने रीत छैन. खरीद विक्री हुने गर्छ ता पनी मानिसहरु आफूआफूमै कुरा मिलाई लिने दिने गर्ने हुनाले मोल यति भन्ने निस्तुक हुँदैन. लिने दिनेको गर्ज र अरुकुराको विचारले जो मोल बस्यो त्यसैमा लिनुदिनु हुन्छ. कहिले खाँचो परिआउँदा अथवा किनूँ लिऊँ भन्ने मन भएको करिया किन्नुपरेमा अैन बमोजिमको मोल भन्दा वढ्ता पर्न जाने र, कोही मालिक सँग आफूलाई चाहिने भन्दा वढी करिया भएमा, किन्ने कोही पाइयो भने जो मिलेको लिई दिने पनी गर्दछन्. यसैले लिने दिनेको दरकार र चाह र वेचाहको अनुसार मोल हुनजाने गर्छ. सरदर मोल कति पर्न आउँदो रहेछ भनी हेर्नालाई ठाउँ ठाउँबाट यो १६ वर्ष यसा लिने दिने गरेको मोल बुझी एकठ्ठा गरी हेर्दा, यौटी जवान कमारीलाई ५० रुपैयाँदेखि३५० सम्म हालेको देखिन आया त्यसोहुनाले सवैको चित्त बुझ्नेगरी सरदर मोलको अंक ठीक मानौं भने पनी, त्यसमा पनी बहुधा भरपर्दो किसिमको कागतपत्र पाइने संभव हुँदैन; त्यसै कारणले अैन बमोजिमको मोलै सदर मान्नुपर्ने देखिन आउँछ.

अघि मालिकका भरमा रहेका करियाहरुमध्ये अव सात वर्ष पछि, काम दिन नशक्ने बुढाबुढी रिगीहरु समर्थ भएका छोराछोरीका भरमा र, बालकहरु वाबु आमाका भरमा रहनजाने हुनेछन् अमलेख भएका करियाहरु पनी आफूलाई र आफ्ना जहानलाई समेत पाल्नाका निमित्त्यालादारी कामगर्ने भईरहने हुनेछन्. तिनीहरुको ज्यालाको दर पनी गाउँ घरमा चलेका दर भन्दा फरक हुनेछैन. बुद्धिमान् मालिकले अमलेख भएका करियाहरुलाई ७ वर्ष सम्म आफू सँग रहँदा खान लाउन दिई आफै सँग राख्ने नगरी, नगद वा जिन्सी जो हुन्छ मजुरी नै दिने रीत चलाउनेछन्, भर पर्ने सामार्थ्यवान् कोही नभएका बुढाबुढी रोगी करियाहरु कसै कसैका हुनन्, तिनीहरुलाई अहिले पालिराखे झैं मालिकहरुले दयामाया राखी पालिराख्न्यैछन्. सरकारबाट मोल पाई तोकिएको सात वर्ष सम्म साथ राखी त्यस पछि दयामाया केही नराखी त्यस्तालाई मालिकले निकाला गरिदिए भने, सरकारी पाकशालामा शरण पाउने हुन जानेछन्. यसमा, यो बन्दोवस्त सँग अनूकूल मिलाई बस्नेहरुमा, आफ्नै फाइदाको विचार राम्रो गरी पुर्‍याउने मालिकले अमलेख भएका करियालाई यौटावासको बन्दोवस्त गरिदिन बेर छैन. दयामाया देखाई कामकुरा गर्नाले दासत्वको बन्धन भन्दा प्रेमको बन्धन बलियो गराउने तिनीहरु हुनजानन्. गर्ज परेको वेलामा केही अलिकति सरसापटी र बक्स समेत दिई तिनीहरुको भलाइ तिर अलिकति याद विचार राखिदिने गर्नाले पनी त्यसवाट निक्कै असर हुनजान्छ. असंतुष्ट करियाले भन्दा मालिकको गुन मानी रहेका घर्ति नोकर चाकरले कस्तै पनी वढिया काम दिने हुन्छन्. अमलेख भए पछि करियाहरु सबैले छोडी जानन् भन्ने शँका मान्नेहरु जो छन्, तिनीहरुले या त साह्रै बढाई कुरा गरेका हुन् भन्नुपर्छ, या साह्रै पीरपीराउ गरी तिनलाई राखेको हुँदा करियाहरुले छाडी जानन् भन्ने डर मानेको हुनुपर्छ. एकदम सबै अमलेख गर्दा बाधा छ भन्ने बारेमा

अघि नै भन्नुपर्ने कुरा भनिसकेको छ. आफूसुखीहरुबाट काम लिने चलन सारा दुनियाँ भर चलेको छ. चलन हुँदै गए पछि यसको फाइदा आफै थाहा हुनेछ. यसमा विचार गर्नुपर्ने यौटा कुरा के छ भने, अमलेख भएका करियालाई ७ वर्ष सम्म त्यही मालिक सँग रहिरहनुपर्ने गर्नु बढिया होला वा, तोकिएको मितिदेखि पुरापुरै तवर सँग अमलेख गरी छाडिदिनु बढिया होला, तिमीहरु के भन्दछौ .?दासत्वको चलन बन्दगर्ने विषयमा इतिहासका लेखहरु पढिए भने अंग्रेजका मातहतका कुनै मुलुकहरुमा करिया अमलेख भए पछि केही वर्ष सम्म मालिक सँग वस्न करै लाग्ने गरिरहेको देखिन्छ, फेरी तिनैका कुनै नयाँ वस्तिका मुलुकहरु र अरु अरू ठाउँमा तुरुन्त पूरा तवर सँग बन्द गर्न बेस सम्झेका रहेछन् भन्ने पनी देखिनआएको छ. यो कुराको निर्णय तिमीहरुमा धेरैको राय बमिजिम हुनेछ. एकातिरबाट हेर्दा अमलेख भएका करियाहरु मालिक सँग रहनुपर्ने गर्दा आफ्नो घरको अंजाम मिलाउँदै जाने मौसर मालिकले पाउने र, करियाको मोल बापत आएको दाम बढाउन पाउने देखिन आउँछ. अर्कातिरबाट हेर्दा यो बन्दोवस्तले कसै कसैलाई बेसुविस्तै गराउला कि भन्ने पनी देखिन्छ.

दासत्वको चलन हालै एकदम नामेट पर्न ठीक नसम्झेको पक्षमा, अघि विस्तार गरेका अवस्थाहरुको विचार राखी सरकारबाट यो चलनको साह्रै घटिया कुचालहरु निर्मूल गर्ने केही उपाय ता लाचारी साथ नगरी हुनेछैन. करियाहरुमा एकै जाहान बच्चा भएका करियाको खरीद बिक्री रोकिने हुन जानेछ.

हाम्रा धर्मशास्त्रपुराणहरुमा पनी मानिसको खरीद विक्रीलाई घिनाएकै रहेछ भन्ने कुरा यी उद्धार गरेका वचनहरुबाट देखिन्छ:-

"नारीणां विक्रयं कृत्वा चरेच्चान्द्रायणं व्रतम्।

द्विगुणं पुरुषस्यैव व्रतमाहुर्मनीषिण:॥

अपरार्क चतुर्विंशतिमत

अर्थात- स्वास्नी मानिसको बिक्री गरेमा चान्द्रायणव्रत, लोग्ने मानिसको बिक्री गरेमा दुगुना चान्द्रायणव्रत गर्न भनी आचार्‍यहरु भन्दछन्.

"कन्या हयं च दासीं च स्वगृहे सम्भावान् शुभान्।

पोषयित्वा द्विजो लोभात्पश्चादेतांश्च विक्रेयत्॥

स भुक्त्वा यातना: सर्वा: पश्चाद् व्याधो भवेदिह॥"

विष्णुधर्मोत्तर

अर्थात्- आफ्ना घरमा जन्मेका कन्या घोडा करियाहरुलाई पाली पोषी पछि लोभले विक्री गर्‍यो भने त्यो द्विजाति (ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्य) नरकको सबै यातना भोगेर पछिबाट व्याधाको योनिमा जन्मन्छ।

"द्विज: सम्पाद्य यो दासीं गृहधर्मसुखाप्तये।

पश्चातां विक्रयेद्यत्नात्स चाण्डालो भवेद्भुवि॥"

देबलधर्म

अर्थात्- ब्राह्मण क्षत्रिय वैश्यहरुले अघिबाट आफ्नो घरगृहस्थीकोसुविस्ताका खातिर करिया जोरेर पछि त्यसलाई विक्री गरे त्यो पृथ्वीमा चण्डाल हुन्छ ।

"दासीं द्विजोऽनुगृह्णीयाद्भोगार्थ पतितो भवेत्।

नित्यं नैमित्तिकं काम्यं सद्य: क्षरति पापिन:।

विक्रयेद्यंदि तां मूढश्चाण्डालत्वं तदाप्नुयात्॥"

मार्कण्डेय पुराण

अर्थात्- द्विजातिले भोगेको खातिर दासीको संग्रह गरे त्यसले गरेको नित्य नैमित्तिक काम्य तीनै किसिमको धर्मकर्म नाश हुन्छ, दासीलाई विक्री गरे चाण्डाल हुन्छ।

यस्तै अरु स्मृति पुराण निबन्धहरुमा पनी यस विषयमा दोषदेखाउने वचनहरु पाइन्छन्. त्यसै कारणले करिया खरीद विक्री गर्ने चलन वन्द गरी उनका जहान वच्चाहरुको आफूसमा बिछोड नहुने बन्दोवस्त मिलाऔ. अैन बमोजिम मोल तिरे वेचबिखन भएका करियाहरु अमलेख हुन पाउने अैन भइराखेकोमा तिनलाई निखनी लिनालाई हकवाला अघि नसरे सरकारै तिनीहरुका हकवाला भई निखनी अमलेख गराइदिई यो अैनको मनसाय पुर्‍याऔ. मालिकहरुलाई कमारा कमारीबेच्न मन भएमा जहिले ल्याए पनी सरकारबाट मोलतिरी लिई अमलेख गरिदिने हुनजाला; त्यसरी अमलेख भएका करियाहरु ज्याला दर्माहामा अघिल्लो मालिक सँग वस्ने भए वस्नन् अथवा सो मालिकलाई छाड्ने भए छाडी आफूखुसी गर्नपाउने हुनेछन्. अर्को कुरा क्याहो भने, आफूले आर्जन गरेको धन आफ्नै हुन्छ भन्ने अैन करियाहरुलाई थाहा नभइरहेकोमा अैले थाहा पाए पछि आफ्नो कमाइबाट आफ्नो घरद्वार जोर्ने मौका पाउने रहेछौं भन्ने ज्ञान भई तिनीहरु झन् मेहनती हुनजानेछन्. यस्ता तरहले आफ्नो जन्मभूमिमा प्रेम वसाउने मुख्य दुई कुरा- आफ्नो जाहान वच्चा भन्न र आफ्नो घरवार भन्न पाउने वाटो- यिनीहरुलाई हुनजानेछ. तर विचार गरी हेर, यत्तिकै भए पुग्यो भनी सरकारले त्यत्तिकैमा चुपलाग्न शक्तैन. कमारा कमारीको खरीद विक्री रिकिन गए पनी तिनीहरुका सन्तान र सन्तानका सन्तानवाट करियाहरु झन् झन् धेरै हुँदै जानेछन्, निरन्तर हुँदै गइरहेका सन्तानहरु किन्दै अमलेख गर्दै गर्ने बेहदको बोझा सधैं सरकारले उठाइरहन पनी निर्वाह हुनेछैन. त्यसो हुनाले अघि भनेको अैनमा अर्क अैन थपी यौटा तारिख तोकी सो दिनदेखि कमारा कमारीहरुबाट जन्मेका वा आफूसुखीले कमारी राखी जन्माएका छोरा छोरीहरु सवै त्यसै आफूसुखी हुनेछन् भन्ने गर्नुपर्नेछ. सो गर्नालाई तिमीहरु सवैको सल्लाहमा कुन तारिख तोक्न ठिक ठहराउन हौ सो हेरी तोक्ने काम हुनेछ. मुलुकैलाई नराम्रो कलंक भइरहेको दासत्वको चलन मेट्ने दृढ निश्चय साँच्चिकै उत्साह साथको उद्योग विना कदापि पुग्न नशक्ने हुनाले अैन बमोजिमको मोल मालिकलाई दिई, ९ वर्ष र ९ वर्ष मुनीका बालक करियाहरु गैह्लाई अघि भने बमोजिम तिमीहरुले तोकेको दिनदेखि अमलेख गराइदिने सरकारवाट मन गरेका छन्. तोकिएको दिन सवैलाई थाहा दिइनेछ. मालिकहरुले सरकारी अड्डाखालमा आई आफ्नो हक सावित गरी पाउनुपर्ने मोल लिनन्. त्यसो नगरी चुपचाप रहनेहरुको थैली भुस हुनजाला. सामर्थ्यवान् नभए सम्म ती अमलेख भएका बालकहरु शकेको कामकाज गरी आफ्ना आमा वाबुका मालिकै सँग रहँनन्. सामर्थ्यवान् भए पछि तिनीहरु आफिखुसी भएर बस्लान्. यसो गर्दा अघि अघिका अैनले नयाँ ज्यू मास्न नपाइने भइराखेकोमा यो थप अर्को अैन गर्नाले पछि जन्मेकाबाट करियाहरु थपिने बाटो थुनिने भइहाल्नेछ. अझ यति गर्दा पनी दासत्व निर्मूल हुन धेरै समय लाग्ने भई उतिंज्याल सम्म मुलुक माथी लागिरहेको कलंक रहेको रह्यै भइरहनेछ ता पनी, धेरैको रायमा एकदम वन्द हुनु भन्दा यसै गर्नु असल छ भन्ने ठहर्छ भने, यसमा गौर विचार गरी दासत्व-नामेटको उठान यसलाई सम्झी सरकारबाट त्यही कुरा मंजूर भइहाल्ला. सन् १८९७ मा जंजीवार देशमा दासत्व नामेट हुनु भन्दा अगाडि, यस्तै छाऊटको अैन उहाँ पनी सन् १८८९ र १८९० मा हुनगएको थियो. त्यस्तै कुनै कुनै अरु ठाउँमा पनी भएको छ.

यो वडो असजिलो कुरा छ भनी उठानैमा मैले भनिहालेको छु. हामी मध्यका मानीसमा मालिक चौध

हजार, बाँकी करिया गरी खाली जम्मा छैसठ्ठी हजारैको मात्र घर गृहस्थीको वास्ताको कुरा यो हो ता पनी के गर्नाले सबै भन्दा वढिया हुनेहो सो कुरामा हामी सबैको सरसल्लसह मिलई सो मुताबिकको उपाय गर्नाले नै असल हुने किसिमको यो काम हुनाले धेरै कुराको दृष्टि दिई यस विषयमा यतिको कुरा गरियो. तर जुत्ताले कसे पोलेको लाउनेले मात्र ठीक थाहा पाउँने भए झैं, यसमा पनी सव्यवसाय दुवै तरफको कुरा विचार रहे नरहेको ठीक जान्न शक्ने करिया र तिनका मालिकहरु नै अरु भन्दा विशेष हुन्छन्. सरकारबाट गौर विचार गर्नालाई आजको यो विषयका पृथक् पृथक् कुराहरुमा तिमीहरु सवैको राय मागेको छ. आफ्नो आफ्नो राय लेखी सही छाप गरी दाखिल गर. कुन कुरा गर्न ठीक होला भनी किसिम किसिमका उपायका कुराहरु तिमीहरुको सामन्ने राखिएको छ. त्यसमा मुख्य मतलब हासिल हुने अर्कै केही उपाय छ भने सोही माफिकको राय देओ. अथवा अहिले यहाँभनेका उपायहरुमा "जुनचाहीं वढिया लाग्छ यो उपाय गरे वढिया होला" भन्ने साफ साफ देखाई राय जाहेर गर. तिमीहरुले राय दिएकोमा मुनासिब कदर साथको विचार राखी सरकारबाट काम हुनेछ. असल कामको फल असलै हुन्छ भन्ने तिमीहरुलाई थाहै छ. असल गर्नाले के मालिक के करिया सबैलाई समान देख्न, सर्वशक्तिमान् परमेश्वरको अनुग्रह नभइरहँदैन, करियालाई पार गरिदिनाले हुने पुण्य तिमीहरुले जानेकै छौ भने यो चलन वन्द गर्नामा र अझ करियाहरुको अवस्था सुधारिदिनामा समेत सहमत भई सरकारलाई हारगुहार तिमीहरुले अवश्य दिनेछौ भन्ने लागेको छ. यो कामलाई चौध लाख रुपैंया अघि नै अर्पण गरिसकेको छु. फेरी थप्न चाहिए जति भरवित्ता गरीकन पनी पुर्‍याइदिनामा बाँकी राख्ने छैनँ. न्याय, धर्म र दया भनेको ठुलो कुरा हो. यो बाहेक हाम्रो जातीय समाजको ठुलो हित, मुलुकको वढिया नाम, जसको शरीर आत्मा समेत दासत्वको वन्धनले वाँधिएको छ, त्यस्ता एकाउन्न हजार स्वदेशी भाइहरुको सुख दुःख, यस वखत तिम्रो हातमा रहेको छ. यस अर्थले आफ्नो देशको गौरवस्वरुप भएका ठुला महानुभाव पुरुषाहरुका वंश सुहाउँदो, स्वार्थीपनाले नमुछिएको राय तिमीहरुको होओस्.

सज्जन हो !जो मैले भनें, सर्वसाधारणका उपरको आफ्नो कर्तव्य संझी भनेको हुँ, करियाका मालिकहरुसँग राग वा द्वेष मेरो केही छैन.मालिकलाई मोल भर्ना र करियालाई अमलेख गर्नु यत्तिकै मेरो मनसुवा हो. यही मनसुवा पूर्ण गराउनामा मेरो आशा खडा छ, यसैमा तिमीहरुको भरबित्ता मद्दत बडो उत्कण्ठा साथ मागिरहेको छु.

परमात्माले हामी सबैलाई असल बाटो लाग्ने बुद्धि, सो बाटो पक्रिरहन शक्ने हिया र; यसमा आफ्नो काम गर्न शक्ने सामर्थ्य दिऊन्. फेरी उनै ईश्वरले दासत्वको बन्धनमा परिरहेकाहरु माथि करुणा जगाई तिनको सहायता तिर सबैको मति लगाइदिऊन् भनी, आग्रह साथको प्रार्थना गरी, तिमीहरुले साबधानी साथ यो सबै कुरा सुनिदिएकोमा धन्यवाद दिंदै, ईश्वर शिरमा र उत्साह मनमा राखी, गर्न लागेको यो कान्य हामी सिद्ध गर्न शकौं भन्ने ठुलो आशा लिई अव यो लामो व्याख्यान समाप्त गर्दछु.

शुभम्!

फिरिस्त (क)

करियाको पहिलो बालक १६ वर्षको उमेर सम्म पुग्दा लाग्ने जम्मै खर्चलाई बेगलै बेगलै दरको ब्याजमा लगाएको भए त्यति टायममा कति हुने रहेछ सो कुरा यसबाट देखिनेछ. आमा चाहींलेकाम गरिहाल्ने हुनाले त्यसलाई लाग्ने खर्च यसमा छाडिदिएको छ।

आसामी	शयकडा १० को ब्याजमा लाउँदा हुने	शयकडा १६ को ब्याजमा लाउँदा हुने	शयकडा २० को ब्याजमा लाउँदा हुने	ब्याजमा नलाई खाली खर्चमात्र जोड्दा हुने	कैफियत
कमारी किन्दा ऐ.ब. मोल	१२०।	१२०।	१२०।	१२०।	
एक वर्षको ब्याज	१२।	१९।२०	२४।	०	
जम्बा	१३२।	१३९।२०	१४४।	१२०।	
सुतकेरी हुँदाको र अरु खर्च	१०।	१०।	१०।	१०।	
जम्बा	१४२।	१४९।२०	१५४।	१३०।	
पहिलो वर्षको बालकको खर्च	०	०	०	०	
एक वर्षको ब्याज	१४।२०	२३।८०	३०।८०	०	
जम्बा	१५६।२०	१७३।	१८४।		
दोस्रा वर्षको बालकको खर्च	०	०	०	०	
यस वर्षको ब्याज	१५।६०	२७।६०	३६।८०		
जम्बा	१७१।८०	२००।६०	२२१।६०		
तेस्रा वर्षको बालकको खर्च	०	०	०	०	
यस वर्षको ब्याज	१७।१०	३२।	४४।२		
जम्बा	१८८।९०	२३२।६०	२६५।८०	१३०।	
चौथा वर्षको बालकको खर्च	१२	१२।	१२।	१२।	
यस वर्षको ब्याज	१८।८०	३७।१०	५३।		
जम्बा	२१९।७०	२८१।७०	३३०।८०	१४२।	
पाँचौ वर्षको बालकको खर्च	१२।	१२।	१२।	१२।	
यस वर्षको ब्याज	२१।९०	४४।९०	६६।		
जम्बा	२५३।६०	३३८।६०	४०८।८०	१५४।	
छैठौं वर्षको बालकको खर्च	१५।	१५।	१५।	१५।	
यस वर्षको ब्याज	२५।३०	५४।	८१।६०		
जम्बा	२९३।९०	४०७।६०	५०५।४०	१६९।	
सातौं वर्षको बालकको खर्च	१५।	१५।	१५।	१५।	
यस वर्षको ब्याज	२९।३०	६५।१०	१०१।		
जम्मा	३३८।२०	४८७।७०	६२१।४०	१८४।	
आठौं वर्षको बालकको खर्च	१८।	१८।	१८।	१८।	
यस वर्षको ब्याज	३३।८०	७७।९०	१२४।२०		
जम्बा	३९०।	५८३।६०	७६३।६०	२०२।	
नवौं वर्षको बालकको खर्च	१८।	१८।	१८।	१८।	
यस वर्षको ब्याज	३९।	९३।२०	१५२।६०		
जम्बा	४४७।	६९४।८०	९३४।२०	२२०।	
दशौं वर्षको बालकको खर्च	२४।	२४।	२४।	२४।	
यस वर्षको ब्याज	४४।७०	१११।	१८६।८०		
जम्बा	५१५।७०	८२९।८०	११४५।	२४४।	
एघारौं वर्षको बालकको खर्च	२४।	२४।	२४।	२४।	
यस वर्षको ब्याज	५१।५०	१३२।६०	२२९।		
जम्बा	५९१।२०	९८६।४०	१३९८।	२६८।	
बाह्रौं वर्षको बालकको खर्च	२७।	२७।	२७।	२७।	
यस वर्षको ब्याज	५९।१०	१५७।७०	२७९।६०		
जम्बा	६७७।३०	११७१।१०	१७०४।६०	२९५।	
तेह्रौं वर्षको बालकको खर्च	२७।	२७।	२७।	२७।	
यस वर्षको ब्याज	६७।७०	१८७।३०	३४०।८०		
जम्बा	७७२।	१३८५।४	२०७२।४०	३२२।	
चौधौं वर्षको बालकको खर्च	२७।	२७।	२७।	२७।	
यस वर्षको ब्याज	७७।२०	२२१।६०	४१४।४०		
जम्बा	८७६।२०	१६३४।	२५१३।८०	३४९।	
पन्ध्रौं वर्षको बालकको खर्च	३०।	३०।	३०।	३०।	
यस वर्षको ब्याज	८७।६०	२६१।४०	५०२।६०		
जम्बा	९९३।८०	१९२५।४०	३०४६।४०	३७९।	
सोह्रौं वर्षको बालकको खर्च	३०।	३०।	३०।	३०।	
यस वर्षको ब्याज	९९।३०	३०८।	६०९।२०		
जम्बा	११२३।१०	२२६३।४०	३६८५।६०	४०९।	

फिरिस्त (ख)

करियाको दोस्रा र त्यसपछि जन्मेका हरएक बालक १६ वर्षको उमेर सम्म पुग्दा लाग्ने खर्चलाई त्यति टायमम अैनबमोजिमको शयकडा १० मात्रको ब्याजमा लाउँदा कति हुने रहेछ सो कुरा यसवाट देखिनेछ; यसमा पनी आमाका निमित्तको खर्च फिरिस्त (क) बमोजिम छाडिदिएकोछ-

आसामी	अन वमोजिम शयकडा १० ब्याजमा लाउँदा हुने	ब्याजमा नलाई खाली खर्च मात्र जोड्दा हुने	कैफियत
सुत्केरी र अरु खर्च पहिलोवर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	१०। ० १।	१०। ० ०	यदि कमारीले ६ वटा छोराछोरी पाई भने तिनीहरुको ६ वर्षको उमेर सम्मलाई लाग्ने खर्च शयकडा ब्याजमा लगाएको भए पहिलो बालकलाई फिरिस्त (क) मा देखाए बमोजिम२९४ रुपैञा र पछि जन्मने अरु ५ वालकलाई यही फिरिस्तमा देखाए बमोजिम ६२ रुपैञा हुने हुनाले सो दुवै कलमको रुपैञा जोड्दा जम्मा ६०४ हुने अथवा करिव १०१ रुपैञा जति हरएक बालकका निमित्त लाग्ने भयो यस्त हिसाव संग यदि ८ बालक त्यस कमारिबाट जन्मे भने पहिलाको २९४ र पछि हुने ७ के ६२ ले ४३४ समेत जम्मा जोड्दा ७२८ हुने हुनाले जनही ९१ रुपैयाँ पर्न आउने भयो वालक करियावाट सानो तिनो केही काम पाइने हुनाले यही हिसावमा पनी जनही ३।३ रुपैयाँ कटाईराख्ता ६ बालकलाई जनही ८८ रुपैयाँ पर्न आउन हुन्छ.
जम्बा दोस्रा वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	११। ० १।१०	० ०	
जम्बा तेस्रो वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	१२।१० ० १।२०	१०। ० ०	
जम्बा चौथो वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	१३।३० ० १।३०	० ०	
जम्बा पाँचौ वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	१४।६० १२। १।४०	१२।	
जम्बा छैटौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	२८। १२। २।८०	२२। १२।	
जम्बा सातौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	४२।८० १५। ४।२०	३४। १५।	
जम्बा आठौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	६२। १५। ६।२०	४९। १५।	
जम्बा नवौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	८३।२० १८। ८।३०	६४। १८।	
जम्बा दशौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	१०९।५० १८। १०।९०	८२। १८।	
जम्बा एघारौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	१३८।४० २४। १३।८०	१००। २४।	
जम्बा बाह्रौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	१७६।२० २४। १७।६०	१२४। २४।	
जम्बा तेह्रौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	२१७।८० २७। २१।७०	१४८। २७।	
जम्बा चौधौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	२६६।५० २७। २६।६०	१७५। २७।	
जम्बा पन्ध्रौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	३२०।१० २७। ३२।	२०२	
जम्बा सोह्रौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	३७९।१० ३०। ३७।९०	२२९। ३०।	
जम्बा सत्रौं वर्षको बालकलाई खर्च ब्याज	४४७। ३०। ४४।७०	२५९। ३०।	
जम्मा	५२१।७०	२८९।	

फिरिस्त (ग)

कमारीलाई अैन वमोजिम १२० मा नकिनी चलेको चलनले ३५० रुपैयाँमा खरिद गर्नुपर्ने हुनाले त्यस रुपैयाँलाई तपसिल वमोजिम बेगलै बेगलै व्याजमा लगाएको भए तपसिल बमोजिमको रुपैयाँ १६ वर्षमा हुन आउने रहेछ.

आसामी	शयकडा १० को व्याजमा लाउँदा हुने	शयकडा १६ को व्याजमा लाउँदा हुने	शयकडा २० को व्याजमा लाउँदा हुने	कैफियत
कमारीको मोल	५०।	३५०।	३५०।	
ब्याज	३५।	५६।	७०।	यदि करियावाट ६ बालक जन्मेभने ६ वर्षको उमेरको हुँदा लाग्ने खर्चलाई शयकडा १० व्याजमा मात्र लाएको भए ७४२ हुने र अरु ५ लाई ६२ का दरले ३१० हुने हुनाले सो जम्मै जोड्दा १०५२ अथवा जनही १७५ पर्न आउने र ८ जना बालक भए भने जनही १४७ रुपैञा हुने देखिन्छ.
जम्बा	३८५।	४०६।	४२०।	
सुत्केरी र अरु खर्च	१०।	१०।	१०।	
जम्बा	३९५।	४१६।	४३०।	
पहिलो वर्षको बालकको खर्च	०	०	०	
ब्याज	३९।५०	६६।५०	८६।	
जम्बा	४३४।५०	४८२।५०	४१६।	
दोस्रो वर्षको बालकको खर्च	०	०	०	
ब्याज	४३।४०	७७।१०	१०३।२०	
जम्बा	४७७।९०	५५९।६०	६१९।२०	
तेस्रो वर्षको बालकको खर्च	०	०	०	
ब्याज	४७।७०	८९।४०	१२३।८०	
जम्बा	५२५।६०	६४९।	७४३।	
चौथो वर्षको बालकको खर्च	१२।	१२।	१२।	
ब्याज	५२।५०	१०३।८०	१४८।६०	
जम्बा	५९०।१०	७६४।८०	९०३।६०	
पाँचौं वर्षको बालकको खर्च	१२।	१२।	१२।	
ब्याज	५९।	१२२।२०	१८०।६०	
जम्बा	६६१।१०	८९९।	१०९६।२०	
छैठौं वर्षको बालकको खर्च	१५।	१५।	१५।	
ब्याज	६६।१०	१४३।८०	२१९।२०	
जम्बा	७४२।२०	१०५७।८०	१३३०।४०	
सातौं वर्षको बालकको खर्च	१५।	१५।	१५।	
ब्याज	७४।२०	१६९।१०	२६६।	
जम्बा	८३१।४०	१२४१।९०	१६११।४०	
आठौं वर्षको बालकको खर्च	१८।	१८।	१८।	
ब्याज	८३।१०	१९८।५०	३२२।२०	
जम्बा	९३२।५०	१४५८।४०	१९५१।६०	
नवौं वर्षको बालकको खर्च	१८।	१८।	१८।	
ब्याज	९३।२०	२३३।२०	३९०।२०	
जम्बा	१०४३।७०	१७०९।६०	२३५९।८०	
दशौं वर्षको बालकको खर्च	२४।	२४।	२४।	
ब्याज	१०४।३०	२७३।४०	४७१।८०	
जम्बा	११७२।	२००७।	२८५५।६०	
एघारौं वर्षको बालकको खर्च	२४।	२४।	२४।	
ब्याज	११७।२०	३२१।१०	५७१।	
जम्बा	१३१३।२०	२३५२।१०	३४५०।६०	
बाह्रौं वर्षको बालकको खर्च	२७।	२७।	२७।	
ब्याज	१३१।३०	३७६।३०	६९०।	
जम्बा	१४७१।५०	२७५५।४०	४१६७।६०	
तेह्रौं वर्षको बालकको खर्च	२७।	२७।	२७।	
ब्याज	१४७।१०	४४०।८०	८३३।४०	
जम्बा	१६४५।६०	३२२३।२०	५०२८।	
चौधौं वर्षको बालकको खर्च	२७।	२७।	२७।	
ब्याज	१६४।५०	५१५।६०	१००५।६०	
जम्बा	१८३७।१०	२७६५।८०	६०६०।६०	
पन्ध्रौं वर्षको बालकको खर्च	३०।	३०।	३०।	
ब्याज	१८३।७०	६०२।४०	१२१२।	
जम्बा	२०५०।८०	४३९८।२०	७३०२।६०	
सोऱ्हौं वर्षको बालकको खर्च	३०।	३०।	३०।	
ब्याज	२०५।	७०३।६०	१४६०।४०	
जम्बा	२२८५।८०	५१३१।८०	८७९३।	

फिरिस्त (घ)

१०० रुपैञा ९ वर्ष सम्म बराबर शयकडा १० र १६ का दरको ब्याजमा लगाएको भए तपसील वमोजिम जम्मा हुने रहेछ.

आसामी	शयकडा १० को ब्याजमा लाउँदा हुने	शयकडा १६ को ब्याजमा लाउँदा हुने	कैफियत
मूलधन	१००।	१००।	
पहिलो वर्ष ब्याज	१०।	१६।	
जम्मा	११०।	११६।	
दोस्रो वर्षको ब्याज	११।	१८।५०	
जम्मा	१२१।	१३४।५०	
तेस्रो वर्ष ब्याज	१२।१०	२१।४०	
जम्मा	१३३।१०	१५५।९०	
चौथो वर्ष ब्याज	१३।३०	२४।८०	
जम्मा	१४६४०	१८०।७०	
पाचौं वर्ष ब्याज	१४।६०	२८।८०	
जम्मा	१६१।	२०९।५०	
छैठौं वर्ष ब्याज	१६।१०	३३।४०	
जम्मा	१७७।१०	२४२।९०	
सातौं वर्ष ब्याज	१७।७०	३८।७०	
जम्मा	१९४।८०	२८१।६०	
आठौं वर्ष ब्याज	१९।४०	४४।९०	
जम्मा	२१४।२०	३२६।५०	
नवौं वर्ष ब्याज	२१।४०	५२।१०	
जम्मा	२३५।६०	३७८।६०	

फिरिस्त (ङ)

असामी	७७ सालमा भएका सेन्ससबाट देखिएको लगत				८०सालमा बुझी आएको कमारा कमारीको लगत		शयकडामा पर्ने संख्या		कैफियत
	कच्ची पक्की फुस समेत घर संख्या	मानिसको संख्या			धनी	कमारा कमारी जवान	जंबा मानिसको संख्याबाट करिया शयकडा पर्ने	१ घरको १ धनी भए जम्वा घरको संख्याबाट करिया हुने धनीमात्र को संख्यामा शयकडा पर्ने	x७७ सालका सेन्ससमा घरको संख्या बिरिएको देखिनाले ६७ सालको अङ्क लेखिए कोछ.
		करिया बाहेक जम्वा जनसंख्या	करियाहरु मात्र	जम्वा जवान					
४ भञ्ज्याङ भित्र----	६४४४०	३५५८०	१३२९	३०३९०९	५३४	१४०९	१/२	४/५	
४ भञ्ज्याङ बाहिर---	x१०३६१	५९८६०	२४१	६०१०१	१०९	२१४	१/३	१	
	७४८०१	३६५४४०	१५७०	३६७०१०	६४३	१६२३			
पश्चिम १नम्बर---	३८३९७	१६३८९५	१३५६	१६५२५१	६०८	१८९३	१	१.३/४	
पश्चिम २नम्बर---	१४५९७	७८१८८	१०१५	७९२०३	४०३	१०१७	१.१/२	२.३/४	
पश्चिम ३नम्बर---	१४९७६	८१२२५	९३५	८२१६०	४७८	१३८५	१.१/२	३	
पश्चिम ४नम्बर---	२९५२३	१७९०७२	४३४५	१८३४१७	१४२८	५०८२	२.३/४	५	
पाल्पागुल्मी ८ जिल्लासमेत-----	६३६१५	३७०२०७	६६९३	३७६९००	२२०६	७४९२	२	३.१/२	
प्यूठान-------	२१३४५	१२०३८७	१६७६	१२२०६३	५२७	१६२९	१.१/४	२.१/२	
दाङसल्ल्यान-----	३६५३१	२१३१९४	११३५	२१४३२९	२००	१०२७	१/२	३/४	
डोटी-----------	२४३३२	१५२३२६	९००	१५३२२६	२७८	१०३०	२/३	१	
बैतडी डँडेलधुरा--	९११६	७७३०२	५९३	७७८९५	१४५	५०७	२/३	१.१/२	
दैलेख---------	११७८९	८३७५०	४२३	८४१७३	८७	३२३	२/५	२/३	
जुमला-------	१४२९६	८८१३३	८८९	८९०२२	३८१	१२२०	१.१/३	२.१/२	
	२७८५१७	१६०७६७९	१९९६०	१६२७६३९	६७४१	२२६०५			
राज्य कास्की लमजुं--------	२३७७५	१३६०४४	३५२१	१३९५६५	१४८३	४२३६	३	६	
ऐं फलावां---	७९०	४४७५	५५	४५३०	२७	१११	२.१/२	३.१/४	
ऐं बझाङ--------	५८२१	४२५९६	४४७	४३०४३	१०९	४९२	१	२	
ऐं जाजर्कोट-----	१२१३७	७३५७९	४४७	४३०४३	१०९	४९२	१	२	
ऐं बाजुरा----	२४८३	१९८४७	३७१	२०२२०	४६	३६०	१.३/४	२	
	४५००६	२७६५४३	४६८९	२८१२३२	१७४४	५४४६			
	३२३५२३	१८८४२२२	२४६४९	१९०८८७१	८४८५	२८०५१			
पूर्व १नम्बर-----	३९६६९	२११३८१	२३२२	२१३७०३	८१०	२५६३	१.१/४	२	
पूर्व २नम्बर-	३१७८५	१७२९२१	४१५१	१७७०७२	१३६६	४७१८	२.३/४	४	
पूर्व ३नम्बर-----	२०६९९	१०४७६८	३३३८	१०८१०६	१४७८	५०४७	४.१/२	७	
पूर्व ४नम्बर-----	४९९५८	२६५१४५	४५२३	२६९६६८	१०११	३४४५	१.१/४	२	

धनकुटा------	५८७८४	३४९८१८	३२४४	३५३०६२	१४०४	४३०७	१.१/४	२.१/२
इलाम------	**१४९७०**	**८७०२८**	**४४७**	**८७४९५**	**१५२**	**५१८**	३/४	१
	२१५८६५	**११९१०६१**	**१८०२५**	**१२०९०८६**	**६२२१**	**२०५९८**		
वीरगञ्ज वारा पर्षा रौतहट------	७७०६५	४१४५१५	१४२	४१४६५७	२३	६९		
महोतरी सर्लाही----	७१२७९	४७०९००	३९२	४७१२९२	४३	१११		
ससरी------	६२७६६	३७७४८३	३७२	३७७८५५	११५	३६८	१/१५ १	१/५ १.१/३
उदयपुर--------	९०३२	४८३९७	५१६	४८९१३	१२६	५२५		
मोरङ विराटनगर झापा--------	३६२५७	२११२४०	६८	२१११३०८	४४	१२१		
खजहनी स्यूराज----	१९१५६	१२२२६९	१४	१२२२८३	२	६		
पाल्ही माझखण्ड---	२८६४४	१८४५५५	२६	१८४५८१	३	४		
वाकें वर्दिया-----	१७४०५	१०४४५५	११	१०४४६६	१	६		
कैलाली कञ्चनपुर--	४७७७	४६८१५	१	४६८१६				
मकवानपुर------	१०१०६	५६२९४	२२२	५६५१६	७	२५		
काङद्राङ-------	१४२५	९५५७	२	९५५९	६	१२		
चितवन--------	२०८८	२०५०६	१४	२०५२०				
सुनार-------	३५१	२७२६	२	२७२८				
सुर्खेत--------	३०६९	१७२८९	३८	१७३२७				
	३४३४२०	**२०८७००१**	**१८२०**	**२०८८८२१**	**३७०**	**१२४७**		
	९५७६०९	**५५२७७२४**	**४६०६४**	**५५७३७८८**	**१५७१९**	**५१५१९**		

लेखक परिचय

तिलक पाठकले आमसञ्चार र पत्रकारीतामा स्नातकोत्तर गर्दै हुनुहुन्छ र नेपाल साप्ताहिक पत्रिकासंग सम्बन्धित हुनुहुन्छ।

दीपक ज्ञवाली नेपाल राजकीय विज्ञान तथा प्रविधि प्रज्ञा प्रतिष्ठानका प्राज्ञ, वाटर नेपाल नामक जर्नलका सह सम्पादक तथा इन्स्टिच्युट अफ सोशल एण्ड इनभाएरोमेन्टल ट्रान्जिशन (बउल्डर एण्ड काठमाडौं) का संस्थापक सदस्य हुनुहुन्छ। शिक्षाले ज्ञवाली जलस्रोत इञ्जिनीयर तथा राजनैतिक अर्थशास्त्री हुनुहुन्छ। *रिभर, टेक्नोलोजी एण्ड सोशाइटी* पुस्तकका लेखक तथा *रोपवेज इन नेपाल* पुस्तकका सम्पादक ज्ञवालीले वि.स. २०६० मा केही महिना नेपालको जलस्रोत मन्त्रीको जिम्मेवारी पनि सम्हाल्नु भएको थियो।

निर्मलमणि अधिकारी ले आमसञ्चारमा स्नाकोत्तर गर्नु भएको छ र हाल प्राध्यापन पेशामा संलग्न हुनुहुन्छ। *आस्थाको शान्ति युद्ध, धर्म र विज्ञान* लगायत दश पुस्तकका लेखक तथा विभिन्न पत्रपत्रिकाका सम्पादकका रूपमा काम गरिसक्नु भएका अधिकारी 'ईस्टर्न इन्स्टिच्युट फर साइन्टिफिक रिसर्च' का अनुसन्धान निर्देशक हुनुहुन्छ।

न्यान्सी इ. लिवाइनको यस लेख प्रकाशन हुँदा वहाँ लस एञ्जलसको क्यालिफार्निया विश्वविद्यालयमा मानवशास्त्रका सह-प्राध्यापक हुनुहुन्थ्यो। जनरल क्याम्पस इन्स्टिच्युशनल रिभ्यू बोर्ड अफ ओ. पि. आर. एस. का अध्यक्ष लिवाइनले *दि डायनामिक्स अफ पोलियान्ड्री* लेख्नु भएको छ।

फिलिप रामिरेज फ्रेन्च नेशनल रिसर्च सेन्टर का अनुसन्धानकर्ता हुनुहुन्छ। लामोसमयसम्म मध्य नेपालमा मानवशास्त्रीय अध्ययनकर्ताका रूपमा परिचित रामिरेजले *रेसुङ्गाः दि माउण्टेन अफ दि हर्नड् सेज* को सम्पादन गर्नु भएको छ भने हाल वहाँ उत्तर पूर्वी भारतका विभिन्न समुहहरूका ईथ्नोग्राफि अध्ययनमा संलग्न हुनुहुन्छ।

योगेश राज पुनर्नविकरणीय उर्जा ईन्जिनीयरिङ्गमा स्नातकोत्तर गरी हाल ऐतिहासिक भाषाविज्ञानमा विद्यावारिधि गर्दै हुनुहुन्छ। इतिहास, संस्कृति भाषाविज्ञानसित सम्बन्धित सयभन्दा बढि अनुसन्धानात्मक पुस्तक र लेख प्रकाशित गरिसक्नु भएका लेखक हाल नेवार मृत्यु चेतनामाथि शोध कार्य तया प्राकृतिक भाषाको यान्त्रिकी विश्लेषणमा व्यस्त हुनुहुन्छ। वहाँ प्राध्यापन पेशामा संलग्न हुनुहुन्छ।

साफल्य अमात्यले इतिहासमा विद्यावारिधि गर्नु भएको छ। श्री ५ को सरकार, संस्कृति पर्यटन तथा नागरिक उडड्यन मन्त्रालय, पुरातत्व विभागका पूर्व महानिर्देशक हुनुहुन्छ। *पानी र संस्कृति, राणा रूल इन नेपाल, आर्ट एण्ड कल्चर अफ नेपाल* लगायत एक दर्जन भन्दा बढि पुस्तकका लेखक अमात्य कला-संस्कृति विज्ञ हुनुहुन्छ।

नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र, त्रिभुवन विश्वविद्यालय, किर्तिपुर

नेपालमा समाज विज्ञान प्रवर्धन तथा विकासमा नेपाल र एशियाली अनुसन्धान केन्द्र (सेन्टर फर नेपाल एण्ड एशियन स्टडिज) को भूमिका उल्लेखनीय रहेको छ। त्रिभुवन विश्वविद्यालय ऐन -१९७१ अनुसार सन् १९७२ मा स्थापित इन्स्टिच्युट अफ नेपाल एण्ड एशियन स्टडिज, सन् १९७७ मा सेन्टर फर नेपाल एण्ड एशियन स्टडिज नामक अनुसन्धान केन्द्रका रुपमा परिवर्तित भयो। यस संस्थाको मुख्य उद्देश्य समसामयिक विकास सम्बन्धि मुद्धाहरू, जनजातीय विविधता, संस्कृति, परंपरा र राजनैतिक मूल्य मान्तामा आएको परिवर्तन आदि विषयको अध्ययन-अनुसन्धान तथा यसको प्रवर्धन गर्ने रहेको छ। यसले देश भित्र र बाहिर रहेका अनुसन्धानमुलक संस्थाहरुसँग प्रज्ञिक सहयोग आदान प्रदान गर्ने, अनुसन्धानकर्ताहरुका लागि समन्वय एवं सहयोग गर्ने, राष्ट्रिय तथा अन्तराष्ट्रिय सेमिनार, सम्मेलन आदि कार्य गर्दै आइरहेको छ। यस संस्थाले प्रकाशनका माध्यमद्वारा विविध अनुसन्धानात्मक कार्यहरूको जानकारी गराउने कार्य पनि यस संस्थाले गरिरहेको छ। नेपाली अथवा अंग्रेजी भाषामा अनुसन्धानमूलक अध्ययनमा आधारित पुस्तक, अकेजनल पेपर, सन्दर्भ ग्रन्थ, मोनोग्राफ आदिको प्रकाशन गर्ने कार्य गरेको छ भने बर्षमा दुई पटक *कन्ट्रिब्युशन टु नेपलीज स्टडीज* नामक जर्नलको प्रकाशन गरिरहेको छ।

विशेष गरी संस्कृति तथा संपदा अध्ययन, सामाजिक परिवर्तन र विकास अध्ययन, पर्बतीय अध्ययन, तथा नेपालको राजनैतिक अध्ययन मा आधारित अनुसन्धानलाई जोड दिएको यस संस्थासँग आवद्ध रही विभिन्न तहका ५५० भन्दा बढी विदेशी विद्यार्थीहरूले अनुसन्धान कार्य गरेको देखिन्छ। यो संस्था युनेस्को को आइ सी सी आर ओ एम एशियन एकेडेमी फर हेरिटेज म्यानेजमेन्टको सदस्य पनि रहेको छ।

विभिन्न कार्यक्रमको आयोजना गर्ने क्रममा नोभेम्बर ३० देखि डिसेम्बर १, २००४ सम्म लोकल डेमोक्रेसी इन नेपाल एण्ड साउथ एशिया विषयक अन्तराष्ट्रिय सेमीनार सम्पन्न गरेको थियो। उक्त कार्यक्रममा स्वदेशी तथा विदेशी विद्वानहरूले विभिन्न विषयमा फरक-फरक शिर्षकका कार्यपत्रहरू पेश गरेका थिए।

सोशल साइन्स बहाः नेपालमा समाज विज्ञानलाई प्रवर्द्धन गर्ने उद्देश्यले २०५८ सालमा स्थापना भएको हो। यसले चार किसिमका कार्यक्रमहरु सञ्चालन गरिरहेको छ ।

सोशल साइन्स बहाः पुस्तकालय
यस पुस्तकालयमा समाजविज्ञानसम्बन्धी शास्त्रीय तथा सैद्धान्तिक, समसामयिक समाजविज्ञान र नेपालका विषयमा समेटिएका पुस्तक, र अप्रकाशित पिएचडी शोधपत्र, जर्नल तथा पिरियोडिकल्स, मोनोग्राफ र प्राज्ञिक कार्यपत्रहरु राखिएका छन् जहाँ नियमित रुपमा अन्य सामग्रीहरु थपिदैछ ।

चार महिने इमर्सन कोर्ष अन कन्टेम्पोररी सोशल इस्यु
यो कोर्ष नेपाली समाजका जल्दाबल्दा विषयहरुमा चासो राख्ने विद्वान तथा समाजविज्ञानको ज्ञान नभएका स्नातकहरुका लागि सञ्चालित अभिमुखीकरण कार्यक्रम हो ।

कार्यशाला, सम्मेलन र लेक्चर
बहाःले विद्वानहरुका लागि लेक्चरका माध्यमबाट आफ्ना सहकर्मीहरुसँग छलफल गर्ने अवसर प्रदान गर्छ । यसले नेपालका राष्ट्रिय स्तरका जल्दाबल्दा तर उपेक्षित विषयमा नेपाली समाजलाई जागरुक बनाउन छलफल र सम्मेलनको पनि आयोजना गर्छ । महेशचन्द्र रेग्मीले नेपालको समाजविज्ञानको विकासमा पुऱ्याएको योगदानको सम्मानस्वरुप बहाःले हरेक वर्ष महेशचन्द्र रेग्मी लेक्चर सञ्चालन गर्दै आएको छ । यस अन्तर्गत २०६१ भाद्रमा ' दार्जिलिङ्गमा नेपाली जाति र जनजातीय चिनारीका नयाँ अड्डानहरु' विषयमा डा. कुमार प्रधानले लेक्चर दिनु भएको थियो ।